

فؤاد البعلبي

ابن خلدون

رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية؟



المحتويات

11	مقدمة
13	الفصل الأول ، مخلفية ابن خلدون
15	- عبقري؟
18	- هل ابن خلدون عربي؟
18	- هل كان ابن خلدون ضد العرب؟
19	- هل كان ابن خلدون متدينًا؟
24	- هل كان ابن خلدون مستصوفاً؟
25	- هل المقدمة انتاج عظيم؟
33	الفصل الثاني ، ابن خلدون ، هل هو بعيد عن العلوم الاجتماعية؟
35	- هل هو فيلسوف؟
38	- ليس فيلسوفاً؟
40	- مفهوم الفلسفة في تفكير ابن خلدون
42	- هل ابن خلدون فيلسوف اجتماعي؟
45	الفصل الثالث ، هل ابن خلدون مؤرخ؟
47	- مؤرخ
50	- ليس مؤرخاً

53	الفصل الرابع : هل ابن خلدون عالم اجتماع ؟
55	- ابن خلدون: مؤسس علم الاجتماع ؟
58	- هل درس ابن خلدون المجتمع البشري ؟
60	- هل كان كونت مطلاً على كتابات ابن خلدون ؟
63	- ابن خلدون: بعيد عن علم الاجتماع ؟
67	 الفصل الخامس : هل ابن خلدون عالم أنشروبيولوجيا ؟
71	- الثقافة
72	- عملية التنشئة الاجتماعية
73	- العصبية
74	- البداوة والحضارة
76	- هل كان ابن خلدون متخيلاً نحو البداوة ؟
79	- ليس عالم أنشروبيولوجيا
81	 الفصل السادس : هل ابن خلدون عالم جغرافية اجتماعية ؟
86	- هل ابن خلدون من أوائل المهتمين بتنظيم المدن ؟
90	- ليس عالم جغرافية ؟
93	 الفصل السابع : هل ابن خلدون عالم تربية اجتماعية ؟
97	- أفكار ابن خلدون في التربية
100	- هل أهمل ابن خلدون الفرد ؟
105	 الفصل الثامن : هل ابن خلدون عالم اقتصاد ؟
109	- هل ابن خلدون عالم اقتصاد سياسي ؟
110	- هل هناك "اقتصاد خلدوني" ؟
114	- التدرج الاجتماعي . الاقتصادي
116	- هل قال ابن خلدون بحقيقة اقتصادية ؟
117	- ليس عالم اقتصاد ؟

الفصل التاسع : هل ابن خلدون عالم ميّاسة ؟	123
- هل للعصبية دور خطير ؟	126
- نظرية جدلية خلدونية ؟	129
الفصل العاشر : خاتمة	141
- المراجع	153
- فهرس الأعلام	175



مقدمة

يعرض هذا الكتاب الآراء، المتضاربة في شرح مفهوم "علم العمران" الخلدوني. كثير من هذه الآراء، والشروحات أعطت ابن خلدون الأولوية أو الفضل في اكتشاف جوانب عديدة من العلوم الاجتماعية. فهناك من يرى أن ابن خلدون هو "أول" من وضع أسس العلوم الاجتماعية، أو على وجه التحديد، إنه "مؤسس" فلسفة التاريخ، و "أول" عالم اجتماع، والمفكر الذي وضع الأساس الرئيسي للأثنولوجيا، و "الرائد" في علم السياسة، و "الأب" لعلم الاقتصاد، ومن أوائل من اهتم بدراسة علم الجغرافية البشرية وعلم التربية الاجتماعية. (انظر الفصل الثاني . الفصل التاسع).

الغرض من دراستنا، التي شملت أكثر من ٣٠٠ مرجع، ليس فقط عرض التفسيرات المتباعدة بل وأيضاً معرفة أسباب هذا التضارب في معنى العلم الخلدوني. لقد وجدت دراستنا أن تلك المراجع العديدة تتفق على أن "علم العمران" علم، ولكنها تختلف في شرح معنى موضوع "العمaran". ويمكن اعتبار دراستنا أول محاولة في تطبيق قواعد أو خصائص العلم الحديث (science) على مفهوم العلم الخلدوني. وقد توصلت هذه الدراسة إلى نتيجة هي أن خصائص العلم الحديث المهمة تنطبق حقاً على كلمة أو مفهوم "علم" التي استخدمها ابن خلدون في مقدمته. هذه النتيجة تقودنا إلى المرحلة التالية: فحص الآراء العديدة التي ذكرت أن كثيراً من أفكار ونظريات ابن خلدون سبقت آراء بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين. (انظر الفصل العاشر). دراستنا هذه لا تنكر الواقع بأن ابن خلدون يعود إلى القرن الرابع عشر، وأن بعض تعميماته لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. غير أن هذا الموقف يجب أن لا يمنع أحداً من اختيار أجزاء من أفكاره التي ما تزال صحيحة والتي يمكن مقارنتها بالفكرة "الحديث" أو الفكر

"المعاصر". وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يُقال إن أفكار ابن خلدون مبالغ فيها، كما ليس هناك انتقاص من قيمة أو أهمية الفكر الحديث والمعاصر.

وكي نعرض آراء ابن خلدون في مواضع معينة تتعلق بالعلوم الاجتماعية، فقد اعتمدنا على نصوص من مقدمته. الحق يجب أن يُقال: إن أفكار ابن خلدون المهمة في المقدمة لا تجتمع في مكان واحد أو تحت عناوين معينة، كما أنها تعانى أحياناً من التكرار. لذا قسمت بجمع وترتيب وتنسيق آرائه العشرة هنا وهناك في كتابه، بأمانة علمية. الأمانة العلمية والموضوعية أيضاً تم تطبيقها على كل ما اقتبسناه من المصادر العربية والأجنبية.

أخيراً، هناك من يقول إن ما كتب عن ابن خلدون كثير جداً ولا حاجة للمزيد. نحن لا نؤيد ذلك الرأي، فهل يحق لنا أن نقول إن المؤلفات عن أفلاطون وأرسطو ودور كهابيم وكارل ماركس، مثلاً، يجب أن تقف عند حدتها؟ نحن نؤيد قول المفكر العربي عبد المجيد مزيان: "إننا لنتعجب من الذين يلومون على الباحثين مبالغتهم في الاعتناء بابن خلدون، إذ لا زلنا نرى أن الأبحاث التي صدرت عنه غير كافية حتى الآن للإحاطة بجميع جوانب مهام وأهداف العerman الخلدوني" (مراجع ١٠٨، ص ٤٠٥). *

فؤاد عبد الغني البعلبي

* يقدم المؤلف شكره الجزيل للأستاذ فیصل عبدالله وللسيدة منى البطی لمساعدة تهـا التیـمة ومتـها الاشراف عـلـى طبع الكـتاب .

الفصل الأول
خلفية ابن خلدون

اللاظف لما نشر عن ابن خلدون^(١) أن هذا المفكر حصل على قليل من التدح وكثير من المدح. من الصفات الإيجابية هي جهوده الواضحة التي أنتجت علمًا واقعياً في وقت كان العالم الإسلامي يغوص في عصور مظلمة، ولأجل فهم خلفية ابن خلدون ، يحاول هذا الفصل الإيجابية على الأسئلة التالية: هل كان مؤلف المقدمة مفكراً عبقرياً ؟ هل يعود نسبة إلى العرب ؟ هل كان متديناً ؟ وهل بالإمكان اعتبار المقدمة عملاً عظيماً ؟

Ubiquity ؟

هل ابن خلدون مفكراً عبقرياً ؟ إيجابية بعض الكتاب كانت إيجابية ، من هؤلاء ، الوردي (مراجع ١٢٧، ص ٥١٩ و ٥٤)؛ سوروكن (مراجع ٢٩٥، ص ٥٤)؛ بيكر . وبارنز (مراجع ١٦٣، ص ٢٦٧)؛ الجابری (مراجع ٢٨، ص ٢٦٠)؛ شلايفر (مراجع ٢٨٤، ص ٢٢٥)؛ فليشر (مراجع ٢٠٣، ص ٦٤)؛ كروك (مراجع ١٨١، ص ٢٧ و ٣٣) شبر (مراجع ٢٨٨، ص ٥٩)؛ نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٤٣)؛ فروخ (مراجع ١٩٩، ص ١٤٦) و مرجع ٩٣، ص ٣٥٩ و ٣٨٠)؛ عباش (مراجع ٨٩، ص ٤)؛ اسماعيل (مراجع ٨، ص ١٠٣)؛ خليل (مراجع ٤٤، ص ٦٤)؛ لاکوست (مراجع ٢٣٣، ص ٢٥٣ و مرجع ٤، ص ١٤)؛ سليمان (مراجع ٢٣٣، ص ١١)؛ وافي (مراجع ١٣٤)؛ كرو (مراجع ١٠١، ص ٢٦ و ٢٧)؛ عبد المولى (مراجع ٧٨، ص ٦)؛ الخضيري (مراجع ٤٢، ص ٣٦ - ٣٧ و ٣٩)؛ يوسف (مراجع ١٣٠، ص ٩)؛ أحمد (مراجع ٧، ص ٢٤٥)؛ لابيكا (مراجع ٢٣١، ص ١٩)؛ فريان (مراجع ٩٦، ص ٩ و ٤٠ و ٤٠)؛ مرحبا (مراجع ١٠٦، ص ٢٤)؛ نصار (مراجع ٢٥٩، ص ٢٦ و ١٠٩ و ٢٨٤ و ٢٨٧)؛ رعد (مراجع ٥٤، ص ٤٥)؛ عبد الله (مراجع ٧٧، ص ٢٣ و ٢٤)؛ بريع (مراجع ٢٧١، ص ١٨) و مرجع

٥٢، ص ٢٣٦)؛ غلاب (مراجع ٩١، ص ٢٤)؛ الدشراوي (مراجع ٤٧، ص ٥٠ و ٥١٢)؛ علي (مراجع ١٣٦، ص ٧) الزبيبي (مراجع ٥٦، ص ٥٩)؛ و ٥٢)؛ فان ويستونك (مراجع ٣١، ص ١٧٥)؛ عفيفي (مراجع ٨٥، ص ٥٩)؛ الذوادي (مراجع ٤٩، ص ١٧)؛ نوريهضي (مراجع ١١٩، عدد ٧، ١٢٥)؛ والماجري (مراجع ٣١، ص ١٤٥).

وهناك من وصف ابن خلدون بأنه ((عبقري مبدع)) (مراجع ٢٥٨، ص ٢١)، وأنه موهوب ببصره اللامع عن العالم الذي كان يعيش فيه (مراجع ٢٧٥، ص ٣٠٨)، و((متقدم على فكر وتفكير عصره)) (مراجع ٢٢٦، ص ١٩٢). ويعتقد توبينبي (Tobynbee) أن ابن خلدون يستحق صفة العبقري وذلك لأنجازاته ومآثره الفكرية ، ففي وقت قصير أنشأ فلسفة تاريخ يمكن اعتبارها أعظم الأعمال في هذا المجال ، بحيث لم يستطع أي عقل في أي مكان القيام بها من قبل (مرجع ٣٠٢، ص ٣٢١ و ٣٢٢ و ٤٦٧). وقد أيد نيكلسون هذا الوصف لقابلية ابن خلدون الفكرية، وأضاف أنه لم يكن هناك بين المسلمين من استطاع أن يحذو حذو ابن خلدون في صياغة أفكار شاملة جامعة وفلسفية في وقت واحد (مراجع ٢٦١، ص ٤) . وقد عبر الذوادي برأي قريب من هذا ، حيث قال ان ابن خلدون يعتبر ((ظاهرة فريدة في ميدان الفكر الاجتماعي)) (مراجع ١٨٧، ص ٤٠) . انظر أيضا نور ، مرجع ١١٤، ص ١١٧؛ وبورجيل ، مرجع ٢٦، ص ٣).

وهناك ملاحظات أخرى بهذا الشأن : ابن خلدون ((عالم اجتماعي نادى)) (فروخ ، مرجع ٩٣ ، ص ٢٥٩)؛ مبدع ((في ميدانه وبحوثه ودراساته المديدة)) (البياتي ، مرجع ٢٧ ، ص ٢ و ١١٤ و ٢٧)؛ ((من أعظم المفكرين النظريين)) (فيشنل ، مرجع ٢٠٢ ، ص ٢-١)؛ ((من أعظم المفكرين في العالم ... كونه أول من درس الاجتماع البشري بطريقة واقعية)) (الوردي ، مرجع ١٢٦ ، ص ١)؛ ((واسع التصور والذكاء)) (مرجع ٣٠٦ ، ص ٥٦) و ((صاحب فكر عقلاً نفاذ وتفكير معرفي خارق)) (شمس الدين ، مرجع ٦٧ ، ص ١٦) ، فهو ((أعلم ، بسبب إنجازاته وإسهاماته الرائعة للعلوم الإنسانية)) (روزنثال ، مرجع ٢٧٧ ، ص ١٤ (رومانية)) ، على الرغم من وصف البعض بأنها ((مشابهة للفكر الإغريقي)) (مرجع ١٠ ، ص ٥٢).

لقد اتهم ابن خلدون بأنه متبع ومضلل من الناحية الفكرية، وأن عبيه الأكبر هو أنه كان ((من الانتهازيين المنافقين)) وأن الانتهازية يمكن أن نراها في ((سلوكي الشخصي وفي نظرته الاجتماعية معاً . فهو يشجب كل من يشور على الوضع الاجتماعي الراهن، إذ يعتقد أن الوضع الاجتماعي سائر على قوانين كقوانين الطبيعة ، ولا بد للإنسان ... أن يجاري الوضع ويخضع له دون أن يفكر في تغييره أو إصلاحه . وقد كان ... نفسه يجاري الوضع القائم ويتملق له بشكل غريب)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٢٣٧ و مرجع ١٢٧، ص ١٩٥) إلى درجة تضحيته ((بالدين والأخلاق في سبيل أطماعه الضخمة)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ٢٥ ، انظر أيضاً سليمان / مرجع ١٣، ص ٤٢٧). وضيف زيمور (مرجع ٥٨، ص ٤٥) إن ((الترجسية عند ابن خلدون تتضخم الوعي بقيمة الذات وتسفيه الخصم)) . في الواقع ، ان ابن خلدون كتب عن نفسه وكان فخوراً بأجداده بسبب انجازاتهم العديدة، (انظر مثلاً مرجع ٢٨٥، ص ٤٢). ومع ذلك ، وبعد أن تولى مناصب حكومية عالية، ((جعل لنفسه أعداءً بسبب شدة طبعه وصلابة خلقه ، فقد أراد أن يُبطل ، أو يمنع، كثيراً من سوء الاستعمال الذي كان يُغضي عنه أسلافه ويلوح أنه في منازعاته ومؤامراته لم يتتردد قط في تعریض نفسه للخطر، حتى ان من المحتمل أنه كان يبدو مجازفاً في الغالب ، وهذا يفسر عدداً من نوائبه)) (مرجع ١٧١، ص ١١٣-١١٤). وكما قال فلت إن ابن خلدون كان ((سياسياً بارعاً وموظفاً حاذقاً وعضوًا متألقاً في المجتمع.. طسوحاً في تحقيق الشهرة والسمو في السياسة والأداب معاً)) (مرجع ١٠١، من ١١٧-١١٨).

ومن الجدير ذكره ، أنه حتى هؤلاء الذين انتقدوا ابن خلدون اعترفوا مع ذلك بعظمته في تاريخ الفكر؛ فالسخاوي، مثلاً، أعلن بوضوح أن ابن خلدون كقاضي في مصر ((معروف جداً بصيانة العدل)) (البعلبي - الوردي مرجع ١٥٥، ص ٥). وقد أكد الوردي أن ذكاء ابن خلدون ((العظيم أو تفكيره السليم)) جعلاه ((مفكراً ذكياً من الطراز الأول)) (مرجع ١٢٦، ص ١١٠ أو ١٩٨). بعض نقاد ابن خلدون كانوا مقتنيين بأن ابن خلدون كان ((مستضلعًا في علمه)) (عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٢٢)، إذ استطاع أن يدنا يارا، صانبة عميقة ((لا يمكن معها إلا أن تقرّ به بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة في العصر الغابر والحديثة ، فمثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات أرسطو ومكيافيلي ومونتسكيو)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ٦).

هل ابن خلدون عربي؟

معظم المراجع التي اعتمدنا عليها في هذا البحث ذكرت، بدون تردد أن ابن خلدون عربي الأصل^(١). لكن عدداً ضئيلاً من المراجع ذكرت أن ابن خلدون لم يكن عربياً، وأنه، حسب قول عنان، ولد وتربى في مجتمع البربر وتكلم ((بلسان وطنه البربر)) (مراجع ١٩٤، ١١٦-١١٧)، كما ذكر كولوزيو أن ابن خلدون ((مؤرخ بربر عظيم)) (مراجع ١٧٨ ومراجع ١١٩ ص ١٦٣). انظر أيضاً شرف الدين، مرجع ٦٧، ص ٧. ويشاركه في ذلك الرأي كل من طه حسين ومحمد جميل بيهم وسامي الكيالي وسامي شوكت (انظر كرو، مرجع ١٠١، ص ٤٤). في الواقع الأمر، أن ابن خلدون تفاخر في أصله العربي المضمر موتى (مراجع ١، ص ٣). ومن هذه الآراء المتباعدة استطاع فرانز روزنثال الذي ترجم مقدمة ابن خلدون بكمالها إلى اللغة العربية (مراجع ٢٧٧)، أن يصل إلى النتيجة الآتية : ((إن أصل ابن خلدون العربي عن آبائه وأجداده لا يمكن الشك فيه ، وإن كان بالإمكان وجود دم البربر والأسبان في أوردته أيضاً. وما يقرر الأمر هو اعتقاده بأنه من أصل عربي ، وهذا ، بحد ذاته ، ينحه هذا اللقب النبيل)) (مراجع ٢٧٧، ص ٣٤ روماني. انظر أيضاً نور، مرجع ٢٦٢، ص ١٣٤ و ١٥٥ و ١٥٨)).

هل كان ابن خلدون ضد العرب؟

قبل عقود عديدة، أثير الجدل بين بعض الكتاب في ما إذا كان ابن خلدون ضد العرب. نقدم الآراء المتباعدة أدناه:

يعتبر عنان من أوائل من جَرَّمَ بأن ابن خلدون كان بريباً بسبب شعوره القرمي ضد غزوة وطنه، إذ ((أظهر كراهية وتحابلاً ضد العرب.. فهو يكيل المدح للبربر ويطري على مزاياهم^(٢)). يبدو أن رأي عنان هذا متأثر برأي طه حسين فبعد تحصص نسب ابن خلدون التي تذكر عروته، صرح طه حسين بأنه هذا الانتساب إلى العرب مشكوك فيه وباطل (مرجع ٢٢٢، ص ٢) انظر أيضاً عنان، مرجع ١٩٤، ص ٣). كما اعتقد لاكوسن أن ابن خلدون لم يكن واضحاً في تحليه للعرب، إذ تعمد توجيه النقد الشديد لهم حين أشار إلى (نقائصهم) ومنها ((الصعوبات التي يواجهونها : القسوة ،

المغالاة في الكرم، شدة الكراهة، والغيرة القاتلة)) (مرجع ٢٣٣ ، ص ١٨٣ . انظر أيضاً سارتون ، مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧٦) . أما المدافعون عن ابن خلدون فقد أكدوا أن هذه المخاصيص التي ذكرها ابن خلدون كانت موجهة نحو البدارة . فقد اعتقد أن الذين في أعمق الصحراء هم عادة ((متواحشون)) أي منعزلون ويدائرون (انظر مرجع ٣٦ و مرجع ٣٧ و مرجع ١٠٨ ، ص ٣٧٨) . وفي محاولة لدحض رأي عنان فقد ذكر المصري أن ابن خلدون استخدم الكلمة ((العرب)) بمعنى البدو بصورة عامة . واستند المصري على أصول ومعايير لغوية للبرهان على أن الكلمة ((العرب)) مرادفة لكلمة ((البدو)) في زمانه وفي الوقت الحاضر على السواء (مرجع ٣٧ ، ص ١٥١-١٦٧) . انظر أيضاً عيشاش ، مرجع ٨٩ ، ص ٢٩ و ٤٣-٤٥؛ ومراجع ٢٣٣ ، ص ١١٧-١٢٧؛ والخباibi ، مرجع ٢١٤ ، ص ٢٤؛ وباتسيينا ، مرجع ١٦٠ ، ص ١٩٢ . وكان لتفسير المصري هذا صدى فيما بعد، بربز في كتابات كثيرين ^(٤) . فالوردي مثلاً يجزم بأن الموضوعية التي أكد عليها ابن خلدون في كتاباته يجب أن تساعدنا على تفسير غایاته و مواقفه نحو العرب . ويضيف الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ٩٠) :

يبيلو أن الذين نسبوا إلى ابن خلدون نزعة التهجم على العرب إنما قرروا مقدمته بمنظار المنطق القديم الذي يقول بأن التقىضين لا يمكن أن يجتمعوا في شيء واحد . وللهذا كان رأيهم أنه مادام ابن خلدون ذمَّ العرب فليس من المقبول إذن أن يكون محبًا لهم أو ميالاً للدهمهم . ولو أن هؤلاء نظروا في المقدمة بعين النظار الذي كان ينظر به ابن خلدون لما تورطوا في هذا الخطأ .

إن ابن خلدون وهو الذي كان معجبًا بالشعب العربي لم يكن شعورياً ^(٥) كما اعتقد أحمد أمين ، وليس بريئاً كما قال عنان . ويكفي هنا تأكيداً على هذه الحقيقة أن ابن خلدون دافع عن العرب ضد مواقف كثيرين من الكتاب ^(٦) .

هل كان ابن خلدون متدينًا؟

آراء الباحثين في هذا الشأن تختلف . اعتقد طه حسين ، مثلاً، أن ابن خلدون ليس رجل دين بحق بسبب سلوكه الشخصي المتقلب (مرجع ٢٢٢ ، ص ٢٣) . كما اقترح ما يأتي : لو أن ابن خلدون أبعد نفسه عن التحيز عند البحث في المؤسسة الدينية

لاستطاع الابتعاد أيضاً عن إطلاق تعميمات ساذجة (مرجع ٣٥ ، ص ٨١). كما استنتج لاكوس أن ابن خلدون كان من هؤلاء المفكرين الذين تجنب آراؤهم نحو الفلسفة العقلانية ، غير أن هذا الاتجاه بحد ذاته لا يمكن أن يجعل منه ((زنديقاً)) (مرجع ٢٢٢ ، ٢٢٢-٢٢١ و ٢٤٠ . انظر أيضاً خليفة ، مرجع ٤٣ ، ص ٧). كما انتقد غبريللي أفكار ابن خلدون الرئيسة عن الدين واعتبرها مجموعة من افتراضات تتضارب مع الشعور الإسلامي. فإن مفهوم العصبية هو صورة مصغرة للروح الجاهلية الأرستقراطية وللشعور القبلي. كما أن مفهوم الملك بغيض مقيت لا يبعث على الاحترام ويعارض فكرة الدولة الدينية أو خلقة المسلمين وظهرت بوضوح عند بنى أمية الذين لم يكن قبولهم للإسلام كاملاً ، حسب رأي غبريللي (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٤١).

وهناك انتقادات وآراء أخرى قد تتضارب فيما بينها:

- * لا يعتبر ابن خلدون الدين ((ظاهرة اجتماعية ، بل إنها ظاهرة ساوية، هدایة كشفها الله لبعض الأفراد الذين يتسمون بصفات أو غرائز معينة تجعلهم قادرين على نشر إرادة الله)). هذه الفكرة تتميز بأنها ((تزعة دينية)) (نور ، مرجع ٢٦٢ ، ص ١٩٤ و ١٩٧. انظر أيضاً المحصري ، مرجع ٣٧ ، ص ٥٩٣ و ٥٩٥).
- * ((لقد أفحى ابن خلدون الدين في تحليل كل الظواهر التي تسمى اليوم سوسيولوجية)) (وناس ، مرجع ١٢٨ ، ص ٧٧ التشديد هنا).
- * ما نجد في ابن خلدون ((هو غلبة الروح الدينية على التجاھه في التفسير والتعليق... ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليقاته على تزعة عقلية صريحة (Rationalist) وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر)) (مرجع ١٧ ، ص ٣٣).

* ((يحق لنا أن نتقدّم ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محلات من مقلّمته، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول من المقلمة)) (مرجع ٣٧ ، ص ٣٨).

* ((ترجع أهمية آراء ابن خلدون (في الدين) إلى أنه يبحث الموضوع من جانب عقلي محض، وفق منهجه العقلاني الذي يفسر فيه الأحداث والمواقف والتاريخ تفسيراً مادياً... وأن ابن خلدون في هذا النهج لا يتكلّم عن أثر الدين كقوة روحية ، وعن أثر قيم الدين وتعاليمه في تحقيق النصر)) (النبهان ، مرجع ١١١ ، ص ١٧٤).

* ((إن ابن خلدون كغيره من أبناء الأسر العريقة في ذلك العهد لا يستطيع أن

يتجرد من تعصبه لتراث أسرته وأجداده قليلاً أو كثيراً)). وهذا يفسر انتقاداته للشيعة (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ١٢٧-١٢٨). انظر أيضاً فروغ ، مرجع ٩٣، ص ٣٩٤.

* ((في إطار الاستدلال الاحتجاجي يمكن تفسير استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية ومتون الأحاديث ، إذ يستخذها حججاً لدعم الشيجة المطلوبة أو تيسير الاستنتاج من المقدمات)) (اطه عبد الرحمن ((عن الاستدلال في النص الخلدوني))-رباط، ص ٦٥).

* ((ابن خلدون صوفي مقصوع... لا يعني ذلك تحاملاً عليه ... لعل الرجل كان بلا أصدقاء كثرين؛ أو بلا أقارب معينين)) (زيغور، مرجع ٥٨، ص ٥٧ و٧٢).

* ((يكلم ابن خلدون بلسان الصوفي لا بلسان الفيلسوف)) (مرجع ٨٥، ص ١٤٠).

عند تقييم هذه الآراء ، يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار تحليل ابن خلدون لمؤسسة الدين . قبل كل شيء ، لأجل معرفة هل أن الفرد متدين أم لا فإن أول ما يحتاجه هو معرفة مفهوم ((الدين)) عند ذلك الفرد . بالنسبة لابن خلدون ليس للدين علاقة بنشاطات الناس الدينية ، إذا في واقع الأمر هؤلاء الناس لا يستطيعون عمل أي شيء بدون الخضوع إلى تيار الأحداث الاجتماعية. وعلى ضوء هذا التفسير فإن ((التملق)) و((شيمة الغدر)) عند الفرد لا يمكن اعتبارهما مؤشراً على أن الفرد غير متدين . فلقد اعتبر ابن خلدون الدين ظاهرة اجتماعية . واستطاع ((البرهان على وظيفة الدين النافعة)) (سوروكن، مرجع ٢٩٤، ص ٣٠٨). انظر أيضاً مرجع ١٤٧، فصل ٣). هذا يعني أنه ((تفهيم تماماً القيمة الاجتماعية للدين)) (سارتون ، مرجع ٢٨١). وابن خلدون ، كمكيافيلي وفيكتور ودوركهايم وغيرهم ، اعترف ((بأن الدين قوة عظيمة في تماست الأفراد وأنه المصدر الأساسي في تضامن الجماعة الاجتماعية)) (مرجع ٢٩٩، ١٢). وقد كان الدين جزءاً لا يتجزأ من تفكير ابن خلدون الذي استطاع أن يتطرق إلى مفاهيم أخرى لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالدين . وما قاله عن الشيطان لم يؤثر على تفكيره الواقعي، ((بل إنه سار في معظم أبحاثه سيراً عقلانياً Rationalist تماماً)) (المحصري ، مرجع ٣٧، ص ١٢٠ و ٣٩). وبضيف المحصري (مرجع ٣٧، ص ٣٩-٣٨) :

لا شك في أنه يحق لنا أن ننتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محلات من مقدمته ، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول من هذه المقدمة . غير أنه يتربّ علينا أن لا ننسى أبداً أن ابن خلدون كتب ذلك في عهده كان رجال الحكم والدين في أوروبا يقدمون على إحرق المثاث بآلاف من المرضى والسحرة بقصد التخلص من شرور الشياطين المسؤولين على أبدان هؤلاء المرضى ، والسيطرتين على أرواح هؤلاء السحرة... كما يجب علينا أن نذكر دائماً بأن عدداً غير قليل من العلماء والمفكرين الأوروبيين ظلوا يعتقدون بالسحر ويحبذون إحراق السحرة ، ولا يحجزون عن نشر المؤلفات في هذه المواضيع ، حتى بعد مضي مدة تناهز قرنين على وفاة ابن خلدون !

أما أن ابن خلدون يتحيز ضد الشيعة ، فإن الباحث يستطيع أن يلمع () في ثانيا سطور مقدمته شيئاً من التشيع ، ولعل هذا أتاه عن طريق أستاذه الأبلبي على وجه من الوجه () الوردي ، مرجع ١٢٦ ، ص ١٣٦ . انظر أيضاً المحاجري ، مرجع ٣١ ص ١٤٥-١٤٧) . يقول الوردي: () يبدو أن ابن خلدون كتب فصول مقدمته وهو في أطوار نفسية وفكرية مختلفة ، كشأن أكثر المفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير تزعّرات متناقضة) (المرجع ١٢٦ ، ص ١٣٨) . أما خطة ابن خلدون التي سار عليها ((في الإشادة بعلم الله وقدرة الله في آخر كل فصل من فصول المقدمة... فإن عدداً غير قليل من المفكرين في أوروبا عملوا مثل ذلك .. حتى بعد كتابة مقدمة ابن خلدون بعده قرون) (المحاجري ، مرجع ٣٧ ، ص ٣٩) . ابن خلدون استخدمها لأن هذه هي العادة الجارية في وقته ، ولم تؤثر على دراسته وعملياته للظواهر الاجتماعية (انظر بيكر وبارنز ، مرجع ١٦٣ ، ص ٢٦٩) .

لقد كان ابن خلدون متدينًا ، شديد الإيمان بدينه . ولكنه كما يقول المحاجري (مرجع ٣٨ ، ص ٣٧) :

لم يمزج وقائع التاريخ بأخبار الكهنة... ولم يحاول تفسير التاريخ بتأثيرات النجوم ، كما فعل جان بودن؛ كما أنه لم يكتف برد عوامل

التاريخ إلى مشيئة الله كما فعل بوسوئه؛ ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لإثبات قدرة الله، كما فعل فيكرو.. مع أنه كتب ما كتبه في هذه الصدد ، قبل جان بودن بمدة تناهز قرنين ، وقبل بوسوئه بمدة تزيد على ثلاثة قرون، وقبل فيكرو بمدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف قرن : مع أن هذه القرون التي أعقبت حياة ابن خلدون كانت من أهم أدوار الانقلاب وأسرع عهود التقدم في التاريخ البشري.

وهنا يتساءل المحرري : ((كيف يجوز لأحد أن ينكر على ابن خلدون مكانته العلمية مجرد رجوعه إلى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من أبحاثه المختلفة)) (نفس المرجع والصفحة).

لقد اعتقاد ابن خلدون بجزم أن إرادة الله وراء كل ظاهرة طبيعية واجتماعية. يمكن تشبيه ابن خلدون بهؤلاء القائلين بذهب الروسية Deist الإنكليزية في القرن الثامن عشر الذين اعتقادوا أيضاً أن الله خلق العالم وتركه كما هو ، لكي تسير أمروره حسب قوانينه ، ويبدون أي تدخل. وما يتعلق بالظواهر الاجتماعية فإن الله يعمل حسب قوانين المجتمع. وحتى الأنبياء ، الذين بإمكانهم عمل الخوارق تجاه قانون السبيبة Causality ، فاموا مع ذلك بتحقيق رسالتهم الدينية حسب القراءات الاجتماعية. أي أنهم لم يحاولوا تغيير العادات والمعايير المجتمعية . حتى إصلاحاتهم في الميدان الاجتماعي كانت تعتمد على سلطة ((العصبية)) من أجل الحفاظ على الجماعات الاجتماعية.

وقد نظر ابن خلدون إلى أحاديث النبي محمد بطريقة تيزه إلى حد كبير عن معظم المفكرين المسلمين. فطريقته في دراسة التقاليد الدينية (Sacred) كانت دنيوية ، إلى درجة أنه لم يتردد عن إعلان هذه الأفكار الدينية . ففي رأيه أن النبي محمد لم يُرسل إلى قومه لأجل أن يعلمهم كيف يسلكون في حياتهم الدينية ، ((إنا بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات)) (ابن خلدون ، مرجع ١، ص ٣٩٤) . ولا ابن خلدون تفسير اجتماعي للنصر الذي أحرزه العرب بعد وفاة النبي محمد : بما أن خصائص البدو تنصف بخشونة الحياة ، فإن باستطاعتهم ، متى اتحدوا ، أن ينتصروا على أي شعب آخر. هؤلاء البدو فشلوا في هذا المجال قبل مجيء النبي وذلك بسبب العادات فيما بينهم نتيجة الروح القبلية (مرجع ١ ، ص ١٢٨ و ١٤٥)

١٥١ و ١٥٢). وعندما استطاع النبي محمد أن يجمع شملهم لأجل أن يقاتلوا في سبيل الله، استطاعوا بدون صعوبات كثيرة أن يسيطرؤا على أماكن كثيرة من العالم.

في الواقع ، هناك عدد كبير من الكتاب المحدثين والمعاصرين الذين أكدوا أن ابن خلدون كان مفكراً ((واقعاً)) و ((دنيوياً))^(٧). غير أن هناك أيضاً من اعتقد أن ابن خلدون كان ((محافظاً جداً)) (بلايد ، مرجع ١٦٥ ، ص ٤٢)، و((شديد التدين)). وله استعداد للإيمان بالمبادئ الدينية وربما أيضاً قبول الخرافات (سارتون ، مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧٢)^(٨) . من الواضح ، أن هذه الصفات التي أطلقها عليه لم تثنه عن مواقفه الواقعية وعن حرصه أن تنسى معاليته للظواهر الاجتماعية بالمواضعة^(٩).

هذه الموضوعية يمكن أن تجدها بوضوح في مواقفه نحو الأديان الأخرى. فقد شرح الأحداث التاريخية المسيحية واليهودية بـ ((موضوعية)) خارقة. يقول فروخ: ((يجئ ابن خلدون إلى التاريخ الديني لليهود فيورخ لهم كما لو كان يزورخ لهم واحد منهم مع الجد والإنصاف)) (مرجع ٩٣ ، ص ٣٧٨).

هل كان ابن خلدون مت指控اً؟

يكشف لنا التاريخ أنه في عهد ابن خلدون كان تأثير الصوفية عظيماً في شمال أفريقيا (طه حسين ، مرجع ٢٢٢ ، ص ٩). وكان يظهر من وقت إلى آخر رجل يدعى أنه المهدى المنتظر^(١٠) . معظم هؤلاء فشلوا في مهمتهم وتركوا خلفهم استياءً اجتماعياً . وقد انتقد ابن خلدون الصوفيين الذين كشفوا سلوكيهم ((السلبي)) واستعملوا اصطلاحات أو عبارات غامضة ليس لها معنى واضح.

لقد ((عالج ابن خلدون موضوع التصوف والصوفية معالجة العالم به وبمسالكه وي موضوعه ، كأنه واحد منهم ... نظر إليه كعلم قائم بذاته ، له موضوعه ومنهجيته ومسالكه ، كما له أغراضه ، و شأنه شأن غيره من العلوم الشرعية الحادئة على الملة كالفقه والتفسير والحديث)) (شمس الدين ، مرجع ٧٠ ، ص ٤٣). يتفق معظم الباحثين أن ابن خلدون كان متأثراً بالعقيدة أو المذهب الصوفي. يقول عنان إن ابن خلدون كان ((يجيش بنزعة الصوفية)) وإن شعره ((تبعد عليه مسحة من التصوف وأنه ينحو في كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين في صوغ الغزل الروحي))

(مرجع ٨٧، ص ٣١-٣٠). ويعتقد ماكدونالد أن ابن خلدون كان غزالي وللغزالى الفضل بجعله هذه العقيدة مقبولة في الإسلام (مرجع ٢٤٠، ص ١٣١). هل كان ابن خلدون صوفياً ؟ نعتقد أنه كان كذلك إذا أخذنا بنظر الاعتبار المفهوم الديني . فعندما يكتب عن الله وكيف يجب على الناس اتباع تعاليمه فهو يبدو كمؤمن شديد الإيمان ، وكصوفي ورع . ولكن ابن خلدون في آرائه عن الأحداث الاجتماعية كان يختلف عن الصوفيين وغيرهم من الجماعات الدينية .

لقد اعتقد ابن خلدون أن المجتمع الإنساني ، كالطبيعة ، خاضع لعملية أو صيروحة دialektische process لها صبغة دينية مثالية . ولكن رأى في الديالكتيكية الصوفية صبغة دينية ومثالية كبيرة جداً مما لا يشجعنا على تطبيقها على صيروحة المجتمع الواقعية . وقد أخذ ابن خلدون الديالكتيكية الصوفية (كما فعل ماركس من قبل عندما أخذ الديالكتيكية الهيكلية) وجعلها تقف على ((قدمها)) ، أي أنه أخذ النظرية الصوفية وجرّدها من الصبغة الروحية ، وأعطتها شكلاً جديداً مبنياً على قاعدة مادية أو اجتماعية (البعلبي ، مرجع ٤١).

هل المقدمة إنتاج عظيم ؟

نجد ، عند البحث في مقدمة ابن خلدون ، أن الاستفادات التي وجهت إليه قليلة والأراء المزبدة له كثيرة . ففي رأي فرانز روزنثال ، مترجم المقدمة إلى اللغة الإنكليزية ، أن المقدمة ((عمل عظيم)) (مرجع ٢٧٧، ص ٣٠ رومانية) . هناك أقوال إيجابية أخرى عن المقدمة :

* تعتبر المقدمة ((عملاً أصيلاً في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال قارة أفريقيا ، بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية ، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل ما رأه من أنظمة اجتماعية مختلفة)) (حسين فهيم ، مرجع ٩٤، ٦٥).

* تبقى المقدمة ، من وجوه عديدة ، أسيق دراسة للحضارة الإنسانية وفلسفة التاريخ : ولو لاها فإن طيبة العلم المحدثين لن ينحو ابن خلدون أكثر من إشارة بسيطة ، كأي مؤرخ عربي في القرون الوسطى (دهمس ، مرجع ١٨٢ ، ص ٢٥٥ و ٢٥٨).

- * في الواقع ، تعتبر المقدمة كتزاً وذلك لتنوعية المعلومات التي حونها . ففيه ، على وجه الخصوص ، مفيدة للباحثين الغربيين . لقد أظهرت المقدمة معرفة أو اطلاع ابن خلدون الواسع ، ((ولا أتردد بالقول أنها من أعظم أعمال التاريخ التي قمت في القرن الوسطى . إنها ما تزال أنفع وأشهر نصب تذكاري)) لذلك العهد (سارتون ، مرجع ٢٨١، ٢٧٧ و ٢٧٥). *
- * ((مقدمة ابن خلدون منجم غني بالحقائق الطبيعية والاجتماعية والإشارات التاريخية والأحكام المبنية على تلك الحقائق والإشارات ثم بالأراء التي تفتح أمام الباحثين آفاقاً من عالم الفكر وميادين للاختبار من واقع الأمم والجماعات والأفراد)) (فروخ ، مرجع ٩٣ / ص ٣٥٩).
- * ((لقد كان هذا العمل الجبار يتطلب شخصية فذة حقاً كشخصية ابن خلدون ، ولكن ذلك لا يعنينا من ملاحظة أن هذا الإنتاج الذي شاهد النور في القرن الرابع عشر ، وهي فترة نكسة في تاريخ العرب السياسي ، كان نتيجة لذلك الازدهار الفكري والاقتصادي والاجتماعي الذي ميز العالم العربي ما بين القرن الثامن والقرن الحادى عشر أو الثاني عشر... إن كتاباته التي تشمل تسوياً - مؤقتاً ولا شك - للحضارة العربية ، وللمغربية منها على وجه التخصيص ، تؤلف قسماً من التراث العلمي الذي تغير الإنسانية به)) (لاوكست ، مرجع ٢٣٤، ٢١ و ١٠٥).
- * إسهامات ابن خلدون المميزة جعلته دون منازع أكثر شهرة من غيره من المؤرخين العرب المسلمين)) (لورنس ، مرجع ٢٣٦، ص ٤).
- * تعتبر مقدمة ابن خلدون عملاً فذاً ملهماً (خليل ، مرجع ٤٥ ، ص ٤٦).
- * تحليلات ابن خلدون للظواهر تعتبر ((داهية وصحيحة)) (والزر ، مرجع ٣٠٦ ، ص ٥٦).
- * المقدمة كتز ((نأخذ منه ما احتجنا إليه من نفيس الجوهر لا ينفد معدنه)) (الدشراوي ، مرجع ٤٨ ، ص ٥٠).
- * المقدمة ((الكتاب الجبار الأصيل)) تجعل ابن خلدون ((بحق مجدداً) في بعض آرائه ، مبدعاً في أخرى ، مما يفرض علينا تقديره والافتخار به)) (الحبابي ، مرجع ٣٢ ، ص ٢١).
- * ((لقد كانت المقدمة التي خلفها لنا ابن خلدون حدثاً فذاً لا في تاريخ التراث

- العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الإنساني كله)) (مرحبا ، مرجع ٦ ، ١٠٦ ، ص ٧ ، ص ٣٢).
- * ((كانت المقدمة آخر نور لما سُمِّي بحق دور النهضة العربي)) (بوتول ، مرجع ١٧١ ، ١٢٩ ، ص ١٧١) .
 - * تمتاز المقدمة ((ببراعة ابتكارها ، وشاسع أفقها ، وطريف موضوعاتها ، وعمق مباحثتها)) (عنان ، مرجع ٨٧ ، ص ١١٧) .
 - * المقدمة ((حافلة بالدقائق والمعانٍ ، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المسؤولين)) (حميش ، مرجع ٣٨ ، ص ٩ و مرجع ٣٩ ، ص ١٦٣) .
 - * في انتساقه المقدمة ، يستحق ابن خلدون اكليلاً الابداع)) (الذوادي ، مرجع ١٨٧ ، ص ٨٥) .
 - * جعلت المقدمة ابن خلدون واحداً من الذين سجلوا نجاحاً مهماً في تاريخ الإنسانية (فرانز روزنثال ، مرجع ٢٧٧ ، ص ٨٧ رومانية) .
 - * ليس هناك عمل يضاهي المقدمة لا سيما في إبداعها (توينبي ، مرجع ٣٠٢ ، ٣٢٧-٣٢٨) .
 - * ((تستحق المقدمة دراسة عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه)) (طه حسين ، مرجع ٣٥ ، ٢٩ ، ص ٢٩) .
 - * ((إن فكر ابن خلدون ليس فكراً فات عليه الزمن . فالاهتمام الذي يحظى به في العالم أجمع ، والتقدير الكبير الذي يتمتع به لدى عدد كبير من ألمع المؤرخين وعلماء الاجتماع ، منذ أكثر من قرن ، يمكن اعتبارهما برهاناً كافياً على ذلك)) (نصار ، مرجع ١١٢ ، ص ٥) .
 - * أصبح من اليسير لدى مؤرخي الغرب ((أن يطلعوا على آراء مفكر عربي أصيل له نظريات خصبة ومتقدمة في ميدان التاريخ وعلم الاجتماع)) (قنواتي ، مرجع ٩٩ ، ٥٤٩ ، ص ٩٩) .
 - * ((إن أهمية فكر ابن خلدون لا تكمن في موسوعيته فحسب ، وإنما في النهج العقلي المستند إليه . وأبرز سماته هي تلك المعالجة المتمحقة لمراضي عديدة ومتعددة تشير الدهشة والإعجاب معاً)) (علي ، مرجع ٨٦ ، ص ١٢٣) .
 - * ((يهمنا أن نشير ... حقيقة هامة مؤداها أن مقدمة ابن خلدون تعتبر تراثاً

انساناً ذات قيمة عالية، وأهمية كبيرة في تاريخ الفكر الاجتماعي عامه ، وفي مسار العقل الانساني نحو وضع الاسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية، ومسار الحضارة الإنسانية) (حسين نفهم ، مرجع ٩٤، ص ٧٠).

وهناك حقائق ثابتة يجب ذكرها . أولاً : في مؤتمر صحفي عقد في اليوم الأول من تشرين الأول (اكتوبر) عام ١٩٨١، استشهد أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية (رونالد ريغان) بآراء المفكر العربي الاقتصادية . هذا الاهتمام يدل على الاهتمام الواسع الذي يحظى به ابن خلدون عند عدد كبير من المتعلمين الغربيين. ثانياً: في بداية حياته التدريسية، ألقى المفكر المصري محمد عبد العليم محاضرات مسهبة عن مقدمة ابن خلدون. ثالثاً: استخدم عالم الأنثروبولوجيا المعروف أرنست غلنر Gellner نظريات ابن خلدون لأجل تطبيقها على العالم الإسلامي الحاضر.

من جانب آخر ، وجهت انتقادات لمقدمة ابن خلدون، منها:

* لا يمكن بأية حال أن تحتل المقدمة شعبية في الأقطار العربية ، لأن المقدمة مصابة ((بكثير من التكرار)) ، ولأن أسلوبها ((سيء إلى حد الغموض)) (سارتون، مرجع ٢٨١، ١٧٧٥-١٧٧٦).

* أسلوب ابن خلدون في المقدمة ((كمعاصريه أسلوب مض محل جداً تكرر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات بين صحيح الألفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية. لم يكن له من قوة التعبير ما يتافق وقوة التفكير... أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملائم إذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسهاب ممل جداً أو باختصار يدنو من الغموض)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ٢٨-٢٩).

* المقدمة ((ليست تحليلأً منسقاً للحياة الاجتماعية بصورة عامه، كما أنها لا تقدم فلسفة تاريخ تعتمد على آراء جلية عن صيورة التاريخ)) (الكن ، مرجع ٣٠، ٣٩، ص ٢٩) (١١).

* ((إن المفردات التي يقدم بها ابن خلدون خصائص موضوع علمه الجديد هي مفردات هيستانيزية قطعاً)) (العظمة، مرجع ٨٣، ص ٧٧ التشديد هنا).

* لقد استعمل ابن خلدون ((كثيراً من المفردات في معانٍ جديدة لم يسبق استعمالها... لذلك جاء فكره أحياناً غير محكم وعباراته غير دقيقة)) (مرحبا، مرجع ١٠٦، ص ٢٥-٢٦). انظر أيضاً لاكوسن، مرجع ٢٣٢، ص ٨٣) (١٢).

- * ((إن أسلوب ابن خلدون بوجه عام ليس بالأسلوب المتناسق الذي يوضع بعضه بعضاً كثيراً)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٦١، انظر أيضاً عيساوي، مرجع ٢٢٧، ص ١٢ رومانية).
 - * ((أفكار ابن خلدون تتدفق كسلسلة طويلة، ولكنها أحياناً متفرقة)). (غب، انظر مرجع ٣٠٦، ص ٥٦).
 - * ((جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤى القرآنية في مساحات واسعة من فصولها)) (خليل، مرجع ٤٤، ص ٨).
 - * تتصف كتابات ابن خلدون بصبغة أخلاقية (كون، مرجع ١٧٧، ص ٨٣).
 - * ((إن كل نظريات ابن خلدون التي نال بها شهرة لم تحصل لغيره في التراث العربي الإسلامي، مأخوذة عن إخوان الصفا)) (اسماعيل، مرجع ٩ ص ١٦٢، التشديد هنا).
- باختصار، على الرغم من أن المقدمة اعتبرت ((انها علمياً رفيع المستوى)) (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ١١) فإنها مع ذلك لا تخلو من نواقص . بعض الأحكام ركزت على موضوع معين من المقدمة، وبعضها فضل تقييم المقدمة ككل.

الهواش

- (١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون والي الدين التونسي الخضرمي . ولد في تونس في اليوم الأول من رمضان عام ٧٤٢هـ (١٢٢٢ مارس ١٩٣٣) ، وتوفي في القاهرة في ٢٦ رمضان سنة ٨٠٨هـ (١٦ آذار ١٩٨٦) .
- (٢) انظر فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٧ ، ص ٣٣ رومانية) ؛ أروين روزنثال (مراجع ٢٧٥ ، ص ٣٠٨) ؛ مهدى (مراجع ٢٤٢ ، ص ٥٣) ؛ عيساوي (مراجع ٢٢٧ ، ص ١١ رومانية) ؛ البطلي (مراجع ١٦٦ ، ص ٩ رومانية ومراجع ١٦٧ ، ص ٢) أو مرجع ١٦٨ ، ص ١٦٦) ؛ الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ١٢٥-١٢٥) ؛ سوروكن (مراجع ٢٩٦ ، ص ٩ رومانية) ؛ آدمز (مراجع ١٢٢ ، ص ٤١٥) ؛ عاصي (مراجع ٧٦ ، ص ٩) ؛ أبو زيد (مراجع ٦ ، ص ٨) ؛ علمسوي (مراجع ١٢٧ ، ص ٤ رومانية) ؛ أبلبيوم وشامبس (مراجع ١٣٩ ، ص ٢٦٩) ؛ عياش (مراجع ٨٩ ، ص ٢٠) ؛ فاطمة بدوي (مراجع ١٩ ، ص ١) ؛ ارسلان (مراجع ٥٢ ، ص ٧٧ و ٧٦) ؛ بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ٦٦ و ١٢١) ؛ دهس (مراجع ١٨٤ ، ص ٢٥٢) ؛ الذوادي (مراجع ١٨٧ ، ص ٤ و ١٢٠ و ٢٠٩) ومراجع ١٨٨ ، ص ٣) ؛ حسين فهمي (مراجع ٩٤ ، ص ٧١) ؛ سيمون (مراجع ٢٩٠ ، ص ١٠١) ؛ فرزلي (مراجع ٢٠١ ، ص ١٢٧) ؛ فيتشل (مراجع ٢٠٤ ، ص ١٢٧) ؛ فكت (مراجع ٢٠١ ، ص ١٥٩) ؛ مطر حسين (مراجع ٢٥ ، ص ٩ و ٢٢) ؛ حتى (مراجع ٢١٩ ، ص ٢١) ؛ المצרי (مراجع ٣٧ ، ص ٢ و ١٧ و ٢١) ؛ إبراهيم (مراجع ٢٢٤ ، ص ٥١) ؛ عناية (مراجع ٨٨ ، ص ١٦) ؛ الورنس (مراجع ٢٣٩ ، ص ٤) ؛ لا يكاكا (مراجع ٢٢١ ، ص ١٠٤) ؛ مرحبا (مراجع ١٠٦ ، ص ١١) ؛ أنا كراجان (مراجع ٤٥٧ ، ص ٢) ؛ النبهان (مراجع ١١٣ ، ص ٣٩ و ٣٦٦) ؛ نسور (مراجع ١١٤ ، ص ١٦١ و ١٠٥ و ٨٩ و ١١٧ و ١١٨) ؛ رعد (مراجع ٥١ ، ص ٢١ و ٤٥٥) ؛ رايدن (مراجع ٢٧٩ ، ص ٢) ؛ الساعاتي (مراجع ٦٠ ، ص ٢٧٧) ؛ شير (مراجع ٦٦ ، ص ٥١) ، و (٢) مراجع ٢٨٨ ، ص ٢٧) ؛ سبنغلر (مراجع ٢٩٧ ، ص ٢٦٨) ؛ سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ١٧٧) ؛ ستواتر (مراجع ٢٩٩ ، ص ١٩) ؛ الشكعة (مراجع ٦٩ ، ص ١٦٧) ؛ قنواتي (مراجع ٩٩ ، ص ٥٤٩) ؛ سليمان (مراجع ٦٣ ، ص ١٦) ؛ الطباع (مراجع ٧٢ ، ص ٢٥) ؛ سليمان (مراجع ٢٢٢ ، ص ١٤) ؛ تونسي (مراجع ٤٠٢ ، ص ٢٢٢ و ٢٢١ و ٤٧٢) ؛ لكن (مراجع ٤٠٤ ، ص ٢١) ؛ وافي (مراجع ١٢٢ ، ص ٢٢٨ و مراجع ١٢٥ ، ص ٢٢٩) ؛ ويستونك (مراجع ٣١٠ ، ص ١٧٠) ؛ فروخ (مراجع ٩٤ ، ص ٧٠) ؛ مونير (مراجع ٢٤٩ ، ص ٤١) ؛ دائرة المعارف البريطانية (مراجع ١٩٥ ، ص ٧١٥) ؛ نصيبة (مراجع ٢٦٢ ، ص ٦٥) ؛ الأكوت (مراجع ٢٤٤ ، ص ٦٥) ؛ زبيب (مراجع ٥٥ ، ص ١١) ؛ نويهض (مراجع ١٢١) ؛ قنطر (مراجع ٩٨ ، ص ٧) .
- (٢) مرجع ١٩٤ ، ص ٤-٣ ، ١١٧-١١٥ ، ١١٧-١١٥ . انظر أيضًا زبيب ، مرجع ٥٥ ، ص ٩ . هذا الشعور ضد الحلدونية وصل إلى أعلى مستوياته عندما اقترح وزير المعارف العراقي في عام ١٩٣٦ بيان يبيح قبر ابن خلدون وبأن تحرق مؤلفاته . انظر مثلاً حتى (مراجع ٢١٩ ، ص ٢٥٦) .
- (١) انظر عبد المولى (مراجع ٧٨ ، ص ٥٩) ؛ العبدة (مراجع ٧٩ ، ص ٤٥-٤٤) ؛ ارسلان (مراجع ٥٢ ، ص ٧١) ؛ شامبس (مراجع ١٧٥ ، ص ٢٨٦) ؛ القاسي (مراجع ٩٥ ، ص ١١) ؛ الجابرية (مراجع ٢٨ ، ص ١٤٧) ؛ خليل (مراجع ١٤ ، ص ٤٤) ؛ مرحبا (مراجع ١٠٦ ، ص ٢٧-٢٦ و ١٧٤) ؛ رعد (مراجع ٥٤ ، ص ٤٥٦) ؛ الشكعة (مراجع ٦٩ ، ص ١٧٢-١٧٤ و ١٨٥) ؛ فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٧ ، ص ٣٧ رومانية) ؛ الساعاتي (مراجع ٥٩ ، ص ٩٧-٩٦) ؛ وافي (مراجع ١٢٥ ، ص ٢١٩ و ٢٢٨) ؛ وافي (مراجع ١٢٢ ، ص ٤٣١-٤٣٩) ؛ الوردي (مراجع ١٣٦ ، ص ٩٠-٨٨) ؛ فروخ (مراجع ٩٦ ، ص ٢٩٦) ؛ عطية (مراجع ١٤٠) ؛ سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ١٧٧) ؛ فتيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ٨٧) .

- (٥) كان الشعوبيون ((يحاولون أن يجردوا العرب من كل فضيلة وأن ينسبوا إليهم جميع الرذائل)) (مراجع ١٢٦ ، ص ٨٠ و ١٨٠-١٨١). وقد استعملت كلمة الشعوبية لكي تبني الشعوب غير العربية (انظر مرجع ١٧٢ ، مجلد ١ ، ص ٢٦٥). وقد اعتقد أحمد أمين أن الشعوبية قد أسممت في تطور ((العلوم)) الإسلامية، لا سيما علم الحديث (مراجع ١١ ، مجلد ١ ، ص ٧٦-٨٠).
- (٦) حسب رأي بعض الكتاب المسلمين، كلمات ((البدو)) و((العرب)) و((الأمويين)) كان لها معنى واحد والدفاع عن أي منها يعني الدفاع عنها جسماً. يندى أن المدافعين عن العرب قبل عهد ابن خلدون قد أهملوا هذه الملاحظة المهمة.
- (٧) انظر البسطوي (مراجع ١٤٦ ، ص ٢٣٠-١١٠-١١١)؛ البسطوي - الوردي (مراجع ١٥٥ ، ص ٢٠ و ٢١ و ١١٨)؛ سايكوسكي (مراجع ٢٥٢ ، ص ١٩٨)؛ بطاطس (مراجع ١٦١ ، ص ١٤٦)؛ باش (مراجع ١٧٢ ، ص ٢١٨)؛ فرزلي (مراجع ٢٠١ ، ص ١٢ و ١٥٧ و ٢١٠)؛ الهنداوي (مراجع ١٤٢ ، ص ٥)؛ شمس الدين (مراجع ٢٥٨ ، ص ٤٥)؛ سبنتلر (مراجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٦)؛ سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ١٢٦٩)؛ عالم (مراجع ١٤٤ ، ص ٩٧)؛ بيكر وبارنز (مراجع ١٦٤ ، ص ٢٧٨)؛ نور (مراجع ٢٦٢ ، ص ٢٤٢)؛ فرانز روزتشال (مراجع ٢٧٨ ، ص ٢٤)؛ الساعاتي (مراجع ٥٩ ، ص ٨٢)؛ ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ١٦٢)؛ ريتير (مراجع ٢٧٢ ، ص ٢١)؛ ويل (مراجع ٢١٤ ، ص ٤٤٦)؛ صقرى (مراجع ٢٨٠ ، ص ٦٢).
- (٨) قال كثيرون من كتابوا عن ابن خلدون إنه كان مستديناً تقنياً، انظر مثلاً فروخ (مراجع ٩٣ ، ص ٣٦٤-٣٦٥)؛ فقيرزاده (مراجع ١٧٧ ، ص ٢٢ و ٦٦)؛ وأیت (مراجع ٢١١ ، ص ١٢١)؛ سيمون (مراجع ٢٩٠ ، ص ١٥٢-١٥٤)؛ بلاند (مراجع ١١٥ ، ص ١٢)؛ شامبلس (مراجع ١٧٥ ، ص ٢٩٦)؛ الشكعة (مراجع ٦٩ ، ص ٧)؛ فلت (مراجع ٢٠٤ ، ص ١٦١)؛ الذوادي (مراجع ١٨٧ ، ص ٩١)؛ خليل (مراجع ٤٤ ، ص ١٢٩ و ٥٨-٥٠)؛ الخصري (مراجع ٢٧ ، ص ١٩)؛ بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ١٢٠-١٢١)؛ درسان (مراجع ٥٣ ، ص ١٩ و ٢٢ و ٦٦)؛ سليمان (مراجع ٢٢٢ ، ص ١٢)؛ أمين (مراجع ١١ ، ص ٦١)؛ مرحبها (مراجع ١٠٦ ، ص ٤٠).
- (٩) انظر سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ١٧٧)؛ غاطمة بدوي (مراجع ١٩ ، ص ٣٩ و ٩٢ و ٩٥)؛ الذوادي (مراجع ١٨٧ ، ص ٢٥١)؛ ويدھري (مراجع ٢١٢ ، ص ١٠١)؛ الورنس (مراجع ٢٣٦ ، ص ٥ و ٧)؛ صقرى (مراجع ٢٨٠ ، ص ٥٧)؛ الابيكا (مراجع ٢٤١ ، ص ١٢-١٢)؛ ديبور (مراجع ١٦٧ ، ص ١٠٢)؛ الوردي (مراجع ١٦٦ ، ص ١٧)؛ المصري (مراجع ٢٧ ، ص ٤٨٥).
- (١٠) متقد الإسلام مستقبلاً. يعتقد بعض الباحثين المحدثين أن فكرة المهدى تطورت في الإسلام خلال العهد الأموي تحت تأثير الديانتين اليهودية وال المسيحية وكذلك في حديث النبي محمد. ويُشير ابن خلدون أول، وربما آخر، كاتب في الإسلام أنكر بحراً وجود المهدى.
- (١١) هناك اعتراضات على رأي الكفن Aliken. يقول عيساوى إنه عندما ترجم جزءاً كبيراً من المقدمة إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٩٥٠، حاول جهيد الإمامان واضحة (مراجع ٢١٨ ، ص ١). وفي النسخة المختصرة لمقدمة ابن خلدون يقول داودة بأن هذا الكتاب ((يتبع ترتيباً منطقياً)) (مراجع ١٨١ ، ص ١٠ رومانية). وذهب Altamira أبعد من ذلك بقوله إن ابن خلدون عرض أفكاره بشكل واضح وبطريقة منسقة تعبّر عن قوة ملكته الذهنية، فعتبريته منته القابلية أن يكون عمله الفكري، إلى حد كبير، مبنياً على قواعد جديدة (مراجع ٢٨٥ ، ص ٢١). ويفسّر فزاد الخوري أن محاولة ابن خلدون ((استخراج النظم التطورية لنحو "الدول" وزوالها . . . فريدة بين الكتاب والفلسفة العرب والمسلمين)) (مراجع ٤٦ ، ص ٣٥). مثل هذا الرأي قال به فيما بعد بولاكيا Boutakia (مراجع ١٧٠ ، ص ١١) وعاصي (مراجع ٧٤ ، ص ١٧٢) والخميري (مراجع ٤٤ ، ص ٤٤)، انظر أيضاً بارنز (مراجع ١٥٨ ، ص ٩٦).
- (١٢) يقول عيساوى إنه عندما ترجم جزءاً كبيراً من المقدمة إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٩٥٠، حاول جهيد الإمامان ((الابتعاد عن الترجمة الحرافية)) (مراجع ٢٢٧). ويؤكد بعض الباحثين أن ابن خلدون استعمل اصطلاحاته الخامسة بعنایت (انظر مثلاً بوتول ، مراجع ١٧١ ، ص ١٢٩)؛ البياتي ، مراجع ٢٧ ، ص ١١؛ وافي ، مراجع ١٢٥ ، ص ١٧١؛ ويسن دونك ، مراجع ٣١ ، ص ١٧٦). يقول كوك Cooke إن الربط في كلام ابن خلدون واضح، وإن أسلوبه الذي يتسم بالصدق . . . واضح أيضاً في كثير من صفحات المقدمة (مراجع ١٨١ ، ص ٣٤ انظر أيضاً أرفق ، مراجع ٤٢ ، ص ١٩٩)؛ سليمان ، مراجع ٢٣٢ ، ص ١٢).

الفصل الثاني

ابن خلدون : هل هو بعيد
عن العلوم الاجتماعية ؟

هل هو فيلسوف؟

ذكر عدد من الباحثين، بدون شروhat، أن ابن خلدون كان فيلسوفاً. من هؤلاء: عنان (مراجع ١٩٤، ص ٦٢٥-٦٣٠ و ١٧٩)؛ أحمد (مراجع ٧، ص ١٨ و ٣٣ و ٣٤)؛ عاصر ((أول مؤسس لعلم الاجتماع)، أعمال مهرجان ابن خلدون، ص ١٢ و ٧٩)؛ آدمز (مراجع ١٣٢، ص ١٥١ و ٤٢٩)؛ بدوي (مراجع ١٧، ص ١٠-١١)؛ بوجاردس (مراجع ١٦٨، ص ١٧٥)؛ القاسي (مراجع ٩٥، ص ٧٧)؛ فور (مراجع ٢٠٠، ص ٧)؛ فلايشر (مراجع ٣٢٠، ص ٥٨)؛ غازي (مراجع ٩٠، ص ٥٥١ و ٥٥٥)؛ حسان (مراجع ٢١٨، ص ٣١٧)؛ طه حسين (مراجع ٣٥، ص ٦ و ٤٣ و ٤٨)؛ الجابري (مراجع ٢٨، ص ١١٠ و ١٢٦)؛ الجيزاوي (مراجع ٣٠، ص ٥)؛ لكتنستاتر (مراجع ٢٣٨، ص ١٥٤)؛ مارغوليث (مراجع ٢٤٦، ص ٥٦٤)؛ المرزوقي (مراجع ١٠٧، ص ٣ و ٧٠١ و ١١٠ و ٢٥٩ و ٢٦٠ و ٣٩٥)؛ مايكوسكوس (مراجع ٢٥٢، ص ١٧٩)؛ ناكاراجان (مراجع ٢٥٧، ص ١١٧)؛ نويهض (مراجع ١١٦، ص ٢١)؛ حامد ربيع (مراجع ٥١، ص ٢٨٨)؛ رسلان (مراجع ٥٣، ص ٧)؛ شيخ (مراجع ٢٨٦، ص ١٤٠)؛ السنوسي (مراجع ٦٤، ص ٥٠٤)؛ الطباع (مراجع ٧٢، ص ٢٠)؛ تونسي (مراجع ٣٠٢، ص ٣٢٨)؛ الكن (مراجع ٤٣٠، ص ٣١)؛ يوسف (مراجع ١٢٠، ص ٧)؛ الزبيدي (مراجع ٥٦، ص ٥١٩)؛ زبيب (مراجع ٥٥، ص ٥). وهناك بعضُ من الباحثين الذين عرضوا أدلةَهم وشروحاتهم لإثبات أن ابن خلدون كان فيلسوفاً:

* يعتبر ابن خلدون واحداً من فلاسفة الإسلام وهو يستوى الفارابي وأبن سينا (كونين، مرجع ١٧٧، ص ٨٧).

* الاهتمام المعايير المستمر بترااث ابن خلدون يرتکز بالدرجة الأولى على آرائه في الفلسفة وعلم الاجتماع (فيشنل، مرجع ٢٠٢، ص ٢).

* تأثر ابن خلدون كثيراً جداً ((بفلسفة الشرق فقد عرف الفارابي وأبن سينا كما عرف الفرزالي وفخر الدين الرازي وعرف النشاط الفلسفى المعاصر له)) (اسماعيل، مرجع ٨، ص ٩٤).

* ((من الواضح أن ابن خلدون كان له اطلاع على التحليل الإغريقي للحياة السياسية، وقد استوعب هذه المعلومات تماماً)) (والزر، مرجع ٣٠٦، ص ٥٥-٥٦). « لم يستطع ابن خلدون ((التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفى، حتى عندما جند ذكاءه وسخر معلوماته لبيان وإبطال الفلسفة وفساد منتها ... نعم لقد رفض ابن خلدون بقوه نظرية الفارابي وأبن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال، فحصر مجال إدراك العقل في المحسوسات والمعانى المستقاة منها، ولكنه بالمقابل رفع من شأن النفس وأسند إليها القدرة على الانسلاخ، بواسطة أو بغير واسطة ، من البشرية إلى الملائكة لتطلع هكذا ، بشكل من الأشكال ، على العالم الروحاني ، عالم الحقائق الأبدية)) ((الجابري، مرجع ٢٨، ص ٦٧-٦٨)).

* ((كمعظم المفكرين العرب في القرون الوسطى، كان ابن خلدون متاثراً بالفلسفة الإغريقية. وكان أرسطو بالنسبة له أعظم فيلسوف، ولكنه كما يظهر لم يتبنى نظرة أرسطو في الشرف بأكملها)) (ابراهيم، مرجع ٤٢٤، ص ٥٦-٥٧).

* ((لا شك في أن ابن خلدون أفاد كثيراً من قراءته لمؤلفات اليونان والرومان... فنجدوه ينصح بالعلم عن طريق الخبرة المباشرة - وخصوصاً في الصنائع - وهذا الرأي مماثل لرأي كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الصدد)) (سليمان ، مرجع ٦٣ ، ص ٤٦٦).

* ((إن ابن خلدون ، على أي حال، كان يخشى أن يتهمه الناس بأنه فيلسوف. وهذه تهمة كان لها عواقب وخيمة في أيام ابن خلدون... (ولكنه) كان يريد أن يتشبه بأرسطو بصفة خاصة فيما يتعلق بمنطقه)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٢٢٥ و ٢٥٣) (١).

* ابن خلدون ((يسلك نفسه بين فريق من الفلاسفة دون فريق ولا يكون مطيلاً للفلسفة على اطلاقها)) (محمود ، مرجع ١٠٣ ، ص ١٥٠).

* ((ابن خلدون فيلسوف في تفكيره ومنهجه، في بحثه ودرسه، في آرائه ونظرياته، فلسفة التاريخ والمجتمع، واتخذ لنفسه رأياً في طائفة من المشاكل الفلسفية

الكبيري ، وقد لا يكون صاحب مذهب، وقد لا نجد فيما يقول به أحياناً أصالة وابتكاراً، ولكن له نظريات فلسفية ينفي أن يُكشف عنها. ونستطيع أن نقرر الآن أنه ألم بالفلسفة الإسلامية إماماً تماماً، ويمكن أن يُعد بين فلاسفة الإسلام)) (مذكور، مرجع ١٠٤، ص ١٢٥-١٢٦ و ١٣٢).

* ((ابن خلدون لا يقلل من أهمية الفلسفة، ولا ينقد رجالها، إلا أنه بحاول أن يضع مناهج الفلسفة في الموضع المناسب)) (التبهان، مرجع ١١١، ص ٣٣٤).

* ((إن اشكالية فكر ابن خلدون الفلسفي محددة جوهرياً بمعطيات الفلسفة اليونانية- العربية، وبخاصة في وجهها الأرسطوطي والأفلوطيني)) (نصار، مرجع ١١٢، ص ٦٣-٦٤، انظر كذلك ص ٩١ و ٩٧).

* ما يتعلق بالأساس الحيواني البيولوجي ((أرجح أن ابن خلدون في هذا يتأثر بأفلاطون)) (عزت ، مرجع ١٨٢ ، ص ٤٣ و ٤٤).

* ((إن ثمة تشابهاً واضحًا في موضع عديدة بين الموضوعات وكيفية علاج بعض المسائل عند ابن خلدون في المقدمة وأرسطو في كتاب (السياسة)) . (بدري ، مرجع ١٨ ، ص ١٥٧)).

* ((لا بد أن يكون ابن خلدون)) قد عرف دراسات أرسطو ((وتأثر ببعضها)) (الخشب، مرجع ٤١، ص ١٣٧).

* ((نظريات ابن خلدون في التصور والمنطق والمعرفة متأثرة بوضوح بفكرة أرسطو)). كما أن فلسفة المتأثرة بالقرآن والسنّة تشرب أحياناً من الفكر اللاهوتي (المسيحي) (شلابفر، مرجع ٢٨٤، ص ٢٢٥).

* ((من المؤكد أن أرسطو أثر تأثيراً كبيراً في ابن خلدون)) (العروي، مرجع ٨١، ص ١٩).

* ((كان لزاماً أن يتأثر (ابن خلدون بمفكري الأغريق والإسلام) في مجتمع وفي عصر كانت تهيمن عليه تلك الفلسفات)) (الخطيب، مرجع ٣٢، ص ٩).

* ((الروابط التي تجمع ابن خلدون بين سبقه قوية وتحدد مواقفه الفلسفية الأساسية. فهو على اتفاق واضح مع الأرسطوطيين المسلمين، لا سيما ابن رشد)) (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٧٧).

* كان ابن خلدون ملماً بفلسفة أرسطو ((تمام الألام)) (ويستدونك، مرجع ٣١٠، ص ١٨٠).

* ((إن ابن خلدون معتزلي خالص يذهب مذهب العقل في جميع الأمور عند البحث والمناقشة والتعليق وتقعيد القواعد)) (فروخ، مرجع ١٩٣، ص ٤١٣).

* ((الحقيقة أن موقف ابن خلدون من الفلسفة امتداد لموقف الغزالى وتطور له)) (عفيفي، مرجع ٨٥، ص ١٣٥).

وقد عرضَ محسن مهدي أفكاره عن ابن خلدون في هذا الصدد بإسهاب، ودافع عن رأيه بأن ابن خلدون ((حاول تكوين علم المجتمع داخل إطار الفلسفة التقليدية ومبني على مبادئها)). ويعتقد مهدي أن ابن خلدون كان مؤيداً للفكر الإسلامي الإغريقي المشتمل بالفارابي وأبن سينا وأبن رشد (مرجع ٢٤٢، ص ١١ و ٢٦٨ و ٢٨٥). ويضيف مهدي إن ابن خلدون دافع بحدٍّ عن فلسفة أفلاطون وأرسطو، وإن دراسته عن النبوة وتعاليم الدين والأمة الإسلامية يرهان على أنه تلميذ حقيقي للتراث الإسلامي الافتلاطوني المخاص بالفلسفة السياسية. ولكن، مع هذا، يعتبر تفكير ابن خلدون ((بصورة عامة)) أقرب إلى أرسطو (مهدي، نفس المرجع، ص ٧٢ و ١٣٢ و ١٥٧ و ٢٧٥).

ليس فيلسوفاً

أكده بعض الكتاب، مثل الذوادي (مرجع ١٨٧، ص ٤٨)؛ ويدغري (مرجع ٣١٢، ص ١٠٩)؛ سارتون (مرجع ٢٨١، ص ١٧٦٧)؛ شريط (مرجع ٦٨، ص ٥٩ و ٦٧)؛ ديبور (مرجع ١٦٧، ص ٢٠٢)؛ سراتي (مرجع ٢٩١) بأن ابن خلدون لم يكن فيلسوفاً. وهناك من يؤيد هذا الرأي:

* ((تجنب (ابن خلدون) الخوض في الموضوعات الفلسفية وانتقد العمل بها وفضل اكتساب الحكمة على الدراسات الفلسفية)) (البياتي، مرجع ٢٧، ص ٣٢٢).

* ((استدلالات ابن خلدون الجدلية والمادية لا يمكن أن تصدر مباشرة عن تقاليد الفلسفة.... إن منهج ابن خلدون التأريخي الخالص، هو في الواقع، تجربة بشكل أساسي، وهو لا يستند إلا على ملاحظة ((طبيعة الأشياء)). إن نظريات ابن خلدون

لا تشكل ، إذن، نظرة ميتافيزيقية مصممة مسبقاً)) (لاكوسن، مرجع ٢٣٣، ص ٢٠٢ و ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧).^١

* يبدو أن ابن خلدون اعتقد أن ((الاقتصاد السياسي الأغريقي وغيره من الأنماذج التجزئية لها القليل من قابلية التطبيق أو التفسير للحقيقة الاجتماعية)) (سبننجلر، مرجع ٢٩٧، ٢٨٥، ص ٢٩٧).

* ((لم يكن ابن خلدون راضياً عن المدرسة الفلسفية كما عهدها)) (دبور، مرجع ١٦٧، ٢٠٢، ص ١٦٧).

* ((لا يهم ابن خلدون التعاطي لشرح نصوص بعض كبار فلاسفة اليونان، وإنما يزيد أساساً تفسير نصية الواقع والتاريخ الحي)) (حميش، مرجع ٣٨، ٨٠، ص ٨٠).

* ((لم يعترف ابن خلدون بالدور الكبير لنظريات العقل كما فعل الشارابي وابن سينا (ولو أنهما سلكا طريقاً مختلفاً)) ، ولم ير الفلسفة الطريق المفضل لسعادة الفرد أو لتفسير معنى الدولة الكاملة اجتماعياً وسياسياً (والزر، مرجع ٣٠٦، ٤٤ و ٤٥).

* ((انتقد ابن خلدون الفلسفة انتقاداً شديداً)) (الكن، مرجع ٣٠٤، ٣٩).

* ((اختلف ابن خلدون مع النهج الميتافيزيقي في شرحه لظواهر مثل العمارة، البداوة، المضاربة، والعصبية)) (ربيع، مرجع ٥٢، ٢٣٣، ص ٢٣٣). ولم يتافق ((مع الفلسفه المسلمين الذين ركزوا اهتمامهم على المنطق الصوري)) (ربيع، مرجع ٢٧١، ٣٦).

* إن ابن خلدون ينظر ((فيما هو واقع)) (Ce qui est en fait) (بدوي، مرجع ١٧، ٣١).

* لم يقل ابن خلدون ((بإبطال عموم الفلسفة، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسئ بفلسفة الآلهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا))) (خليل، مرجع ٤٤، ١٢٠-١٢١).

* ((في نقد الميتافيزيقا ذاتها، فإن ابن خلدون يقدم أفكاراً قد تذكر مُؤرخ الفلسفة اليوم ببعض وجوه النواة الصلبة في نقدية كانت، القائلة بعجز العقل الإنساني المروط بمقولاتة القبلية عن معرفة الحقيقة في قضايا الميتافيزيقا والشمولوجيا)) (حميش، مرجع ٣٩، ٢٢، ص ٣٩).

- * السبب في هجوم ابن خلدون ضد الميتافيزيقا هو أنه اعتبرها ((مناقضة للاعتقاد الإسلامي والفكر المنق)) (أحمد ربيع، مرجع ٢٧٠، ص ١٨٧ أو ١٨٨). فهو إذن ((لم يعتمد على أي فلسفة ميتافيزيقية أو تأملي)) (فلت ، مرجع ٢٠٤، ص ٦١).
- * رفض ابن خلدون ((دولة الفلسفة المثالية)) (أردين روزشال، مرجع ٢٧٦، ص ١٧).
- * لم يعن العرب إلا بطرق البحث التي استخدمها أفلاطون. وقد أهمل ابن خلدون أفلاطون إلى حد بعيد (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٣٠٩).
- * ((ليس معروفاً إذا ما كان ابن خلدون قد قرأ كتاب الجمهورية (لأفلاطون)، هل إن ذلك غير متوقع لا سيما وهو لم يقتبس منه أبداً)) (عيساوي، مرجع ٢٧٧، ص ٢٠).
- * هدف مقدمة ابن خلدون ((كان أوسع من تفكير أفلاطون وغيره من مفكري القرون القديمة والوسطى)) (شرани، مرجع ٢٨٧، ص ١٨٨).
- * ((لم يكن ابن خلدون فيلسوفاً فهو غريب عنها)) (العظمة، مرجع ١٤٣، ص ١١٦).
- * لا يعتبر ابن خلدون نفسه فيلسوفاً على الاطلاق، إذ فصل نفسه عن المثالية الذاتية وعن التخمين العقلي و ((ما عدا قناعته برأي أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي فإنه لم يعتمد على أي سلف في تطوير وشرح نظريته)) (سيمون، مرجع ٤٩، ص ٤١ و ٤٧).
- * ((قبل أن يتقططن الأوروبيون إلى عيوب المنطق الأرسطوطاليسي بقرون، كان ابن خلدون قد سبقهم إلى ذلك فتقد هذا المنطق نقداً علمياً لا يخلو من سخرية وتهكم)) (عبد المولى، مرجع ٧٨، ص ١٠٣) (٢).

مفهوم الفلسفة في تفكير ابن خلدون:

هل تأثر ابن خلدون بالفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية؟ يؤكد محسن مهدي أن الفكر العربي المسلم عند إنشائه علم العمرانأخذ بوجهة ومبادئ الفلسفة القديمة، وأنه اقترب من التفكير الإسلامي - تفكير الفارابي وابن سينا وابن رشد (مرجع ٢٤٢،

ص ٣٣ و ٢٧٥ و ٢٨٥ و ٢٨٦)، ويعتقد سيمون أيضاً بتأثير أسلاف ابن خلدون على موقفه الفلسفـي، ويظهر ذلك واضحاً في انسجام تفكيره مع تفكير المسلمين الأرسطوـطاليـين لا سيما ابن رشد (مـرجع ٢٩٠، ص ١١ و ٣٩ و ٤٥ و ٧٧) ^(٢). ونعتقد أن العبارات السابقة لا يمكن أن تقبل كـلية. حقاً إن الفلسفة اليونانية كان لها تأثير عميق على الفكر الإسلامي ولكن ابن خلدون رفض الفلسفة التجريدية التأملية.

ابن قوماً من عقلاه النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأساليبها وعللتها بالأنظار الفكرية والأقيمة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهـلاك يسمى فلاـسفة... . فوجه تصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيمة كما في زعمـهم وبين ما في الخارج غير يقينـي (مـرجع ١، ص ٥١٤).

وقال أيضاً إنه بالرغم من اعتقاد الفلـاسـفة أن المنطق ((يهـتدـي به العـقل في نـظـره إلى التـميـز بين الحق والباطـل))، فإن معيـارـ المنـطقـ وقوـانـيـنهـ قـاصـرـةـ وغـيـرـ وـافـيةـ بالـغـرضـ. ((إن صـنـاعـةـ المـنـطقـ غـيـرـ مـأـمـونـةـ مـنـ الغـلطـ لـكـثـرـةـ مـاـ فـيـهاـ مـنـ الـانـزـاعـ وـيـعـدـهاـ عـنـ الـمـحـوسـ)) (مـرجع ١، ص ٥١٤ و ٥١٦ و ٥١٩ و ٥٤٣). لم ينكـرـ ابن خـلـدونـ أنـ المـنـطقـ يـسـاعـدـ ((فـيـ شـحـذـ الـذـهـنـ فـيـ تـرـتـيبـ الـأـدـلـةـ وـالـحـجـجـ لـتـحـصـيلـ مـلـكـةـ الـجـوـدةـ وـالـصـوـابـ فـيـ الـبـرـاهـينـ)) (مـرجع ١ ص ٥١٩). لكنـ هـذـاـ المـنـطقـ التـقـليـديـ الـقـدـيمـ استـخدـمـتهـ الجـمـاعـاتـ الـمـشـارـعـةـ لـأـغـرـاضـهـ الـخـاصـةـ ((فـيـ الدـفـاعـ وـالـبـيـعـوـمـ)).

إضـافـةـ إـلـىـ ذـلـكـ، فـيـانـ المـنـطقـ بـعـدـ ذـاـهـهـ لـاـ يـنـتـجـ مـعـرـفـةـ، لـوـ أـنـ ابنـ خـلـدونـ اـتـبعـ المـنـطقـ الأـرـسـطـوـطـالـيـ لـاـ اـسـطـاعـ إـنـشـاءـ عـلـمـ، عـلـمـ ((الـعـرـانـ الـبـشـريـ وـالـاجـتمـاعـ الـإـنسـانـيـ))، الـذـيـ يـقـتـنـعـ فـقـطـ بـمـنـطقـ الـوـاقـعـ، مـنـطقـ الـأـحـدـاثـ نـفـسـهـاـ الـتـيـ يـمـكـنـ التـثـبـتـ مـنـ صـحـتهاـ. وـهـذـاـ يـفـسـرـ مـحـارـلـتـهـ لـاـ يـجـادـ قـرـانـينـ تـحـكـمـ الـظـواـهـرـ الـمـجـتـسـعـيـةـ ^(٣) (مـرجع ١٥٥، ص ٧). وـالـسـؤـالـ الـذـيـ يـجـبـ الإـجـابةـ عـلـيـهـ هـنـاـ هوـ: مـاـهـيـ نـقـطةـ الـبـداـيـةـ لـنـظـريـتـهـ الـاجـتمـاعـيـةـ؟ رـأـيـ بـعـضـ الـكـتـابـ، إـنـ ابنـ خـلـدونـ تـأـثـرـ بـالـغـزـالـيـ (انـظـرـ مـرجعـ ٢٤٠، صـ ١٢١)، وـرـأـيـ غـيـرـهـمـ أـنـهـ تـأـثـرـ بـاـنـ رـشـدـ (مـرجعـ ٦٨، صـ ٢٣٤ـ ٢٣٨ـ ٢٢٨ـ ٢٢٢ـ؛ وـمـرجعـ ٩٤ـ). هـذـهـ الـآـرـاءـ ((عـنـ الـغـزـالـيـ وـابـنـ رـشـدـ)) تـبـدوـ شـرـبـةـ، إـذـ التـوـجـيـهـ الـفـلـسـفـيـ لـكـلـ مـنـهـمـ

يناقص الآخر، فبائماً كان ابن رشد تلميذاً معيجاً بأرسطو ، نجد الغزالى عدواً للفلسفة أرسطو^(٥) (مرجع ١٦٧ ، ص ١٨٨ - ١٨٩) . ونعتقد أيضاً أن ابن خلدون كان متائراً إلى حد بكم المفكرين في نفس الوقت، إذ أخذ من الغزالى عداه للمنطق الأرسطوطالى، وفي نفس الوقت تبني موقف ابن رشد الابيجابي نحو الجماهير (مرجع ١٥٥ ، ص ٧٧)^(٦) .

هل ابن خلدون فيلسوف اجتماعي؟

كما أوضحنا سابقاً، إن ابن خلدون لم يكن راضياً عن الفلسفة وعن استنتاجاتها المنطقية التي عادة لا تطابق الواقع المنظمات الاجتماعية والتغير الاجتماعي^(٧) . حقاً، باستطاعة القارئ أن يجد في علمه الجديد (علم العمران) بعض الآراء الفلسفية. ولكن هذا أيضاً حصل في كتاب أوغست كونت، *الفلسفة الوضعية Positive Philosophy*. المعروف أن هناك ترابطاً متوقعاً بين بعض العلوم بحيث لا يفرق أو يؤثر على كرامة أي من تلك العلوم.

ويسبب كثرة الآراء المتضاربة عن موقف ابن خلدون من الفلسفة، فقد توصل بعض الكتاب إلى حل قد يكون مقنعاً لكثير من القراء. هذا الحال، وإن لم يكن يعتمد على أدلة كافية، فإنه يقول: إذا كان ابن خلدون فيلسوفاً فإنه ((فيلسوف اجتماعي))^(٨). لقد اعتقاد طه حسين بأن لأن ابن خلدون الفضل ((في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي)) (مرجع ٣٥ ، ص ٢٦) .

ويُعتبر مونبير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٤٣) والمحصاتي (مرجع ٤٤ ، ص ٩٥ و ٢٠٧)، وعزت (مرجع ١٩٦ ، ص ٥ و ٥٥ و ٧٥) من المؤيدین لهذا الرأي. يرى طه حسين أن دراسة المقدمة بعنایة يجب أن تقودنا إلى الحقيقة القائلة بأن مؤلفها، فيلسوف اجتماعي-سياسي، ((لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بذلك، خارق وعنتایة فائقة)) (مرجع ٣٥ ، ص ٣٠) . وهذا على الأخص واضح في اهتمامه بدراسة ((قانون العلية)) ((ربط السبب بالسبب))، ((الذى يؤمن به ابن خلدون إيماناً قوياً)) (المرجع السابق، ص ٤٤) . وفي بعض مجالات ((فلسفته الاجتماعية))، لا سيما ما يتعلق بالرق ويحقوق الإنسان، نجد أن ابن خلدون وأرسطو وان كانا ((يتتفقان في مثـ

الإنسان حق استغلال الطبيعة فإنهما يختلفان في تطبيق مبادئهما الأساسية، فأرسطو يقر الرق و يجعله مشروعًا، ويرى أن هنالك أنساً خلقوا ليكونوا أحراراً وأخرين خلقوا ليكونوا عبيداً، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين. أما ابن خلدون فلا يقر الرق....) وهذا يعني ((أن فكرة الإنسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند أرسطو)) (المراجع السابق ، ص ١٥١ و ١٥٥).

الهوامش

- ١- اعتقد سكرتو^{*} رأي الوردي لاعتباره ابن خلدون "ليس وفاً من الطراز الأول" (مراجع ١٠١ ، ص ١١٥ ، انظر الوردي ، مرجع ١٢٦ ، ص ٢٢٢) .
- ٢- هذه الجملة تناقض نفسها . النقد الملمع الموضوعي يخلو من "سخرية وتهكم" ويعتمد على الحقائق والأدلة الناصحة .
- ٣- قمت بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٧٨ ونشرته مطبعة دينج محمد أشرف - Sh. Muhammad Ashraf (Islamor ، باكستان) .
- ٤- قال جان بودن Bodin (مراجع ١٦٦ ، ص ٢٥٨-٢٦٨) أيضاً بالذاتية إلى منطق يحل محل المنطق الأرسطوطي .
- ٥- آثار الموقف العدائي الذي أبداه ابن رشد تجاه الغزالي عاصفة من الجدل (الخلاف) . للأجل دحض أو تفني آراء الغزالي في تهاالت الفلسفة . فقد كتب ابن رشد كتابه تهاافت التهاالت ، ويثير الكتابان أثرين معروفين .
- ٦- أفرد محمد محمود ربيع منحات كثيرة من كتابه لنقد محسن مهدي "الذي اعتقد خطأ أن ابن خلدون سار على نهج القدماء . أي الأئمرونق . وتابعهم من فلاسفة الإسلام وخاصة ابن رشد . كما رأى فيه المفكر الوعيد الذي حاول وضع علم للمجتمع في إطار الفلسفة التقليدية وعلى أساس مبادئها" . ويعتقد ربيع أن كتابات أزوين روزنشال والوردي في هذا المجال تتشابهما و "مخطوة على الأمام نحو فهم أفضل لمنهج ابن خلدون وأسلوب تفكيره" (مراجع ٥٢ ، ص ٥٢-٢١٦) .
- ٧- انظر البعلري (مراجع ١٤١) ، ديبور (مراجع ١٦٧ ، ص ٢٠٢) ، فخري (مراجع ١٩٨ ، ص ١٢٠) ، بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ٨٢-٨١) ، اوبيع (مراجع ٥٢ ، ص ٢١٦) ، الحساني (مراجع ٢٢ ، ص ١٣) ، شريط (مراجع ٢٦ ، ص ٥٩ و ٧٢) ، عنان (مراجع ١٩١ ، ص ١٢٦ و ١٢٢-١٢٢) . يذكر أزوين روزنشال أن ابن خلدون كان باحثاً "تجريبياً" ، وعلى ذلك "ابعد عن التخيين" ، إذ جل اهتمامه كان مركزاً نحو دراسة الجماعة والأفراد في تنظيمهم الاجتماعي (مراجع ٢٧٦ ، ص ٢١١ و ٢١٢) .
- ٨- انظر اسماعيل (مراجع ٨ ، ص ٩٢) ، هروخ (مراجع ٩٣ ، ص ١١٣) ، حامد ربيع (مراجع ٥١ ، ص ٢٦٧) ، علي أحمد عيسى ("منهج البحث العلمي عند ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٢٥٢-٢٥١ و ٢٥٧) ، حسان (مراجع ٢١٨ ، ص ٢١٧) ، نصر (مراجع ١١٢ ، ص ٢١٨) ، عبد الرحمن بدوي (مراجع ١٧ ، ص ١٠-١١) ، الساعاتي (مراجع ٦ ، ص ٢٢٧) ، عفيفي (مراجع ٨٥ ، ص ١٢٥) ، الشافعي (مراجع ٦٥ ، ص ٤) ، الزاويي (مراجع ٥٦ ، ص ٥١٩) ، فتحية سليمان (مراجع ٦٢ ، ص ٤٢٨) .

الفصل الثالث

هل ابن خلدون مؤرخ؟

من الصفات التي أطلقت على ابن خلدون هي أنه مؤرخ، ومؤرخ سياسي، وفيلسوف تأريخ، ومؤرخ اجتماعي و”مؤرخ دين مقارن”. ومع هذا فهناك من يعتقد أن ابن خلدون لم يكن مؤرخاً.

مُؤرخ

من هؤلا ، الذين ذكروا، بدون شروحات أو أدلة، ان ابن خلدون كان مؤرخاً: عفيفي (مرجع ٨٥، ص ١٨٥)؛ أبو زيد (مرجع ٦، ص ٩)؛ عنان (مرجع ١٩٤، ص ٦ رومانية ١)؛ عاشرور (”أول مؤسس لعلم الاجتماع“، أعمال مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢، ص ١٢)؛ عاصي (مرجع ٧٤، ص ٣)؛ البياتي (مرجع ٢٧، ص ١٧)؛ بدوي (مرجع ١٧، ص ١١-١٠)؛ البهبي (مرجع ٢٤، ص ٤١٩)؛ بوتول (مرجع ١٧١، ص ١١٣)؛ باش (مرجع ١٧٣، ص ٣٢١)؛ دهمس (مرجع ١٨٢، ص ٢٥٥)؛ الدشراوي (مرجع ٤٨، ص ٦٥٠ و ٥٠٧)؛ الذراطي (مرجع ١٨٧، ص ٤٤ و ٧٨ و ٨٣، ومراجع ٤٩، ١٧، ومراجع ١٨٨، ص ٢)، فيتشل (مرجع ٢٠٢، ص ١١٥ او ١١٦)؛ هاردقاسيل (مرجع ٢١٧، ص ١٣)؛ حبيش (مرجع ٣٩، ص ٢٤ وغيرها)؛ ارفنج (مرجع ٢٢٦، ص ١٥٨)؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧، ص ١١ رومانية)؛ الجابري (مرجع ٢٨، ص ٢٥١، ومراجع ٢٢٨، ص ١٠٩)؛ لورنس (مرجع ٢٣٦، ص ١٨٥)؛ مهدي (مرجع ٢٤٣، ص ٥٢)؛ مارغوليث (مرجع ٢٤٦، ص ٥٦٤)؛ ميسكوسكي (مرجع ٢٥٢، ص ١٧٩)؛ مونير (مرجع ٢٤٩، ص ٣١)؛ نوبهض (مرجع ١١٦، ص ٢١)؛ رعد (مرجع ٥٤، ص ٣٢-٣٣)؛ رسلان (مرجع ٥٣، ص ٧)؛ الساعاتي (مرجع ٦٠، ص ٢٢٧)؛ شيخ (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠)؛ سينفلر (مرجع ٢٩٧، ص ٢٦٨)؛ سبولي (مرجع ٢٩٨، ص ٣٩-٣٥٦)؛ الطباع (مرجع ٧٣، ص ٦٤ و ٢١ و ٢٠)؛ ويستدونك (مرجع ٣١٠،

ص ١٦٩)؛ وايت (مراجع ٣١١، ص ١١٢، ص ٣١٢، ص ١٠٩)؛
الزبي (مراجع ٥٦، ص ٥٢٢)؛ زبيب (مراجع ٥٥، ص ٥).

وهناك من قال أن ابن خلدون كان مؤرخاً من الطراز الأول (مراجع ١٨١، ص ٢٧)
و"مؤرخاً مجيداً" و"مبعداً" (مراجع ١١، ص ٣٦٦؛ ومراجع ٤٣، ص ١٨)، وأنه
"المؤرخ الرائد" (نور، مرجع ٢٦٢، ص ١٦٧)، إذ أتى "بحوث بدینة لم يُسبق بها"
(محمد أبو زهرة "ابن خلدون والفقه"، أعمال مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢، ص ٦١)،
ويأن نظرته في التاريخ "هي ديناميكية (فعالة) بعكس كتابات الطبرى أو غيره من
جا، قبله من المؤرخين المسلمين" (مراجع ٣٥٦، ص ٣٩٨).

يعتقد فلت أن ابن خلدون "عرض، بصورة واضحة جداً، مفهوم التاريخ على أنه
صيرونة أو استمرارية" وتغيير اجتماعي، وبهذا يتتفق على غيره من المؤرخين
المسيحيين في القرون الوسطى (مراجع ٢٠، ص ١٧٠). هدف ابن خلدون هنا هو نفسه
هدف فيكو وأوغست كونت: تفسير التاريخ على أنه تغير اجتماعي. وهذا هو السبب
الذي جعله يعتقد المؤرخين التقليديين الذين لا يأخذون بنظر الاعتبار التغيرات في
أحداث وتقاليد الناس التي جاءت بها الأيام (مراجع ١، ص ٥). ويعتقد بعض الباحثين
أن التاريخ عند ابن خلدون هو في الواقع فلسفة تاريخ.

وهناك عدد كبير من الباحثين أكدوا بأن ابن خلدون هو أول من "ابدع" وأسس
فلسفة التاريخ كعلم يستحق دراسته. (١) فمثلاً يقول الهنداوي "يجوز لنا الاعتقاد بأن
الفكر النظري الخلدوني، حول التاريخ، هو فكر فلسفى بكل معنى الكلمة (مراجع
١٢٢، ص ٢٥، انظر أيضاً ص ١١). ويعتبر بروكلمن Brockleman المقدمة "أول
محاولة في فلسفة التاريخ" (انظر الترجمة الانكليزية لمراجع ٢٩٠، ص ١٢؛ باتسييفا،
مراجع ١٦٠، ص ٦٨؛ شزت مرجع ١٩٦، ص ٥ و ٥٥ و ٥٧؛ مسigo، مرجع ٢٥٣، ص
١٣ و ١٤). ويريد دهمس هذا الرأي قائلاً إن مقدمة ابن خلدون من جميع النواحي
تعتبر "أحدث دراسة في الحضارة وفي فلسفة التاريخ قبل العهد الحاضر" (مراجع
١٨٢، ص ٢٥٨). ويستغرب فلت كيف أن العالم المسيحي في القرون الوسطى وما
بعدها لم يستطع أن ينفع شخصاً واحداً متألقاً بارعاً كابن خلدون. ويضيف فلت:
"لا يمكن لأي من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين أن يكون نظيراً لابن خلدون. أما غيرهم

فلا يستحقون حتى ذكر أسمائهم مع اسمه" (مراجع ٤، ٢٠٤، ص ٨٦). وقد ذهب تويني
أبعد بكثير من غيره، بقوله: ما يتعلّق بالنشاط الفكري فان ابن خلدون استطاع أن
يبرّز دون مساعدة من الأقدمين أو من في زمانه، ومع هذا فقد "استطاع أن يصوّغ
فلسفة تاريخ هي بدون شك أهم عمل فكري من نوعه جاء إلى الوجود" (مراجع ٢،
٣٠٢، ص ٣٢٢).

اضافة إلى ذلك، فقد رأى فرانز روزنثال (الذى ترجم المقدمة إلى اللغة الإنكليزية)
أن هذا الكتاب يبحث في التاريخ ولكن بطريقة "تختلف عن الطريقة التقليدية" لدراسة
هذا الموضوع (مراجع ٢٧٨، ص ١٩). ويعتقد فروخ بأن ابن خلدون استخدم طرق
تفسير التاريخ بصورة متقدمة، وعلى هذا فهو يستحق لقب "مؤسس علم التاريخ" (مراجع
١٩٩، ص ١٣١ و ١٥٤). ويضيف شروانى أن ابن خلدون "كان روجر بيكون القرون
الوسطى في موضوع تفسير التاريخ" (مراجع ١٥٨، ص ٩٦). ولهذا يمكن اعتباره
"شخصية فريدة" (فتىرزاده، مرجع ١٩٧، ص ٣٣ . انظر أيضاً مرجع ١٨٥، ص ٥).

هل كان ابن خلدون يتنبّى حقاً أن يكون التاريخ علماً؟ بعض الكتاب يبنّوا أن هذا
ما كان يبتغيه المفكّر العربي. فقد اعتبر سوروكن (مراجع ٢٩٣، ص ٤٠) وفلنت
(مراجع ٤، ٢٠٤، ص ١٥٨) وبارنز (مراجع ١٥٨، ص ٩٦) وشمدت (مراجع ٢٨٥، ص
١٧) وديبور (مراجع ١٦٧، ص ٢٠٤) وسيمون (مراجع ٢٩٠، ص ٣٦ و ١٤٢-١٤١)
ووات Watt (مراجع ٣٠٧، ص ١٠٧) أو عنان (مراجع ١٩٤، ص ١٦٠) و الخليفة
(مراجع ٢٣٠، ص ١٥) ابن خلدون أول من صاغ التاريخ كعلم. يعتقد فلت (مراجع
٤، ٢٠٤، ص ١٥٨ و ١٦٣) أن ابن خلدو كان أول "من بحث في التاريخ كموضوع مناسب
لعلم خاص". وقد اتفقت آراء بارنز وكيرنز Cairns والذوادي ولابيكا Labica بان ابن
خلدون، قبل فيكتور، قال بوضوح ان التاريخ علم له نزعة اجتماعية. كما اتفقت أقوال
نصر وفتىرزاده ودهمس والكن Ulken بأن كتابات ابن خلدون كانت موجهة أكثر نحو
الأحداث أو الظواهر الاجتماعية لأن "كل الظواهر الاجتماعية ترجع حقاً إلى حقل
التاريخ" (١).

المهم، إذن، أن ابن خلدون يمتاز "عن جمهورة المؤرخين المسلمين بل عن جمّع
المؤرخين قبله بأنه نظر إلى التاريخ كعلم يستحق الدرس لا روایة فقط. وقد أراد أن

يكتب التاريخ على ضوء منهج جديد من الشرح والتعليق" (عنان، مرجع ٨٧، ١٠٧). إذا اعتقد ابن خلدون أن بإمكان التاريخ اطلاق تعميمات أو أحكام عامة^(٢)، ليس هناك شك عند هؤلاء الذين كتبوا عن ابن خلدون بأن آراؤه هي حصيلة خبرات التاريخ العربي والاسلامي، تلك الخبرات التي قدمت لنا "المفتاح الرئيسي لفهم العالم الاسلامي والتاريخ الاسلامي وأثبتت بأنها نافعة جداً لنا جميعاً" (والزر Walzer، مرجع ٣٠٦، ص ٦٧ انظر أيضاً أوميليل، مرجع ١٥، ص ١٣٦ و ١٦٩؛ نيويورك، مرجع ٢٦، ص ١٢٣).

ليس مؤرخاً قُوبل المنهج الذي استخدمه ابن خلدون في الحصول على المعلومات التاريخية بشيء من النقد:

* "إن طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها. هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي وتعجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري. وكيف يدرس المجتمع البشري؟ بالتأريخ الذي هو ملاحظة سطحية للواقع؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون بطريق مباشر؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الأولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور؟ أنه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز" (طه حسين، مرجع ٣٥، ٤٩).

* "بعض المعلومات التاريخية التي استخدمها ابن خلدون كانت غير وافية" (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٢٧٤).

* "أننا نجد في المقدمة تصنيفأً للعلوم لا يره فيه علم التاريخ اطلاقاً" (أوميليل، مرجع ١٥، ص ٥٨).

* إن ماورد في المقدمة و "هو قليل من كثير، فيه دلالة كافية على أن ابن خلدون فيما نقل، لم يجد استخدام المنهجية التي وضعها، حتى لكانه غفل عنها أو نسيها. فهو لا يفوق غيره ثباتاً وتحصيناً، كما أنها لا تشعر البتة أنه يكتب التاريخ كتابة جديدة" (حسين عاصي، مرجع ٧٤، ص ١٨٧).

* "أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه نسج على منوال المسعودي والطرطوشي

وغيرهم، وأنه مسبوق بهم ومقلدتهم... أن مقدمة ابن خلدون ليست من فلسفة التاريخ ولا من علم الاجتماع في شيء، بل إنما هي مجموعة أخطاء" (محمد فريد وجدي "ابن خلدون في الميزان"، المقتطف، ١٩٣٢، انظر الحصري، مرجع ٣٦، ص ٥٠٠).

* "نجزء.. بأن ابن خلدون استمد أفكاره عن التاريخ من اخوان الصفا... فكل النظريات التي نسبت إليه... مأخوذ عن اخوان الصفا؛ بما لا يدع للشك سبيلاً" (محمود اسماعيل، مرجع ٩، ص ٩١، الشدید هنا) (١).

الهوامش

- (١) حتى (مراجع ٢١٩، ص ٢٢٨)، باتسييفا (مراجع ١٦٠، ص ٨٦)؛ كيرنر (مراجع ١٧١، ص ٤٤٢)، ديدور (مراجع ١٦٧، ص ١٤٠)، الهنداوي (مراجع ١٢٢، ص ٦ و ٢٢)، قدسي (مراجع ٢٦٩، ص ٦)، الجابرية (مراجع ٢٨)، ص ١١ أو ٣٢ و ٢٥١)، الخصيري (مراجع ٤٢، ص ٢ و ٦٧)، جفلول (مراجع ٢٦، ص ٧٦)، سبولي (مراجع ٢٩٨)، ص ٦)، شروانى (مراجع ٢٨٧، ص ١٩٧)، دهمس (مراجع ١٨٢، ص ٢٥)، كوبين (مراجع ١٧٧، ص ٧٧)، بوتول (مراجع ١٧١، ص ١٢٠)، الحصري (مراجع ٢٧، ص ١٧١)، إبراهيم (مراجع ٢٤٤، ص ٥٦)، وايت (مراجع ٢١١، ص ١١٢)، فيشل (مراجع ٢٠٢، ص ٢)، غلاب (مراجع ٩١، ص ٢٦)، قنواتي (مراجع ٩٩، ص ٥٤٥)، حبيش (مراجع ٢٩، ص ١٤٩)، مهدي (مراجع ٢٤٢، ص ٧٢)، الدشراوي (مراجع ٤٨، ص ٤)، داود (مراجع ١٨٤، ص ٧٦ رومانية)، مارغوليث (مراجع ٢١١، ص ٥٦٤)، أومليل (مراجع ١٥، ص ١٦٨)، بلاند (مراجع ١٦٥، ص ٢٨)، رضوي (مراجع ٢٧٤، ص ٨٦)، علموي (مراجع ١٣٧، ص ٢)، عكاوي (مراجع ١٨، ص ٥).
- الواقع أن جذور فلسفة التاريخ يمكن أن تعود إلى عهد السومريين، ولكن المصطلح أو التسمية كما نعرفها اليوم لم تصبح واضحة إلا عندما دون ابن خلدون مقدمته.
- (٢) انظر لكن Ulken (مراجع ٤٠٤، ص ٢٩)، بارنز (مراجع ١٥٨، ص ٩٦)، انتشار (مراجع ٢٥٨، ص ١٧٦)، تقيرزاده، (مراجع ١٩٧، ص ٤٥-٤٥)، دهمس (مراجع ١٨١، ص ٥٨)، كيرنر (مراجع ١٧٦، ص ٣٢)، الذوادي (مراجع ١٨٧، ص ٧٨)، لاپيكا (مراجع ٢٢١، ص ٤٢)، ولكن نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٢٦٩ و ٤٨٢) يعتقد أن تفسير ابن خلدون للتاريخ هو أساسه، وليس على وجه المصادري، تفسير اقتصادي. انظر الفصل الثامن في هذا الكتاب.
- (٣) انظر نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٢٩)، أروين روزنثال (مراجع ٢٧٥، ص ٢٠٩)، العالم (مراجع ٧٥، ص ٩١)، علي (مراجع ١٢٦، ص ٧)، أشيخ (مراجع ٢٨٦، ص ١٤٤)، لاكتوست (مراجع ٢٤٤، ص ١٧٧ و ٢١٧ و ٢٤٧ و ٤٥٢)، سليمان (مراجع ٢٢٢، ص ٥)، الاتسنس Alatis (مراجع ١٢١، ص ١١)، العبدوه (مراجع ٧٩، ص ١٣٠)، خليفة (مراجع ٤٦، ص ٧)، ورعد (مراجع ٥٤، ص ٤٠٢-٤٠١ و ٤٩٠)، شمدت (مراجع ٢٨٥، ص ١١ و ٤٧)، البعلبي (مراجع ١٤٦، ص ٩-٨)، بيكر وبارنز (مراجع ١٦٢، ص ١٠٩٩)، فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٧، ص ٥٤ رومانية)، علي (مراجع ٨٦، ص ١٧٢)، شرف الدين (مراجع ٦٧، ص ٥٥).
- (٤) سوف نذكر، في مكان آخر، رأينا بشيء من التفصيل في مثل هذه العبارات المجازة.

الفصل الرابع

هل ابن خلدون عالم اجتماع؟

يظهر لنا أن عدداً كبيراً من الذين كتبوا عن ابن خلدون ذكروا أن هذا المفكر كان أول مسلم استطاع أن يفكّر بعبارات علم الاجتماع (مراجع ٢٣٨، ص ١٥٤)؛ ويمكن أن يطلق عليه "عالم اجتماع الإسلام"؛ لأن علمه يمثل "أعظم تحليل صحيح للمجتمع الإسلامي التقليدي" (غلنر Gellner، مرجع ٢٠٨، ص ١٤٣). كما أن انتاجه، بصورة عامة، يمكن أن يطلق عليه "علم الاجتماع الخلدوني" (لابيكا ، مرجع ٢٣١، ص ٢١١). وقد أكد بيكر Becker أن "إسهامات ابن خلدون لعلم الاجتماع كانت رائعة واستثنائية خلال الفترة من عهد Lucretius^(١) إلى آدم فرغسن" (مراجع ١٦٢، ص ١٣٣ و ١٣٤). وقد كان ابن خلدون، كما قال ساطع الحصري وشامبلس أول من قدم لنا مفهوماً للتاريخ يتسم بصفة اجتماعية (الحصري، مرجع ٣٧، ص ١١٤)؛ شامبلس (مراجع ١٧٥، ص ٢٩٢). كما اعتقاد لابيكا أن مقدمة ابن خلدون لها مسحة "سوسيولوجية سياسية" (مراجع ٢٣١، ص ٢٤٣).

ابن خلدون : مؤسس علم الاجتماع ؟

من الذين قالوا إن ابن خلدون أوجد علم الاجتماع واكتشف الأسس المهمة لهذا العلم "الأصيل" وأسماه "علم العمran"؛ البياتي (مراجع ٢٧، ص ٦٢ و ١٣٥ و ١٦٢ و ١٣٤ و ١٣٣)؛ علي (مراجع ١٣٦، ص ١ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ١٧٣ و ٣٢١)؛ الأثر (مراجع ١٢، ص ١١٦)؛ أرسلان (تاريخ ابن خلدون، القاهرة، ١٩٣٦)؛ بيكر وبارتز (مراجع ١٦٣، ص ٢٧٣ و ٢٧٧)؛ البهبي (مراجع ٢٤، ص ٤١٢)؛ كوبن (مراجع ١٧٧)، (١٦٣، ص ٢٧٣ و ٢٧٧)؛ كولوسيو (مراجع ١٧٨، ص ٤٥٣)؛ فقيرزاده (مراجع ١٩٧، ص ٢٣ و غيرها)؛ عنان (مراجع ١٩٤، ص ١٢١ و ١٣٢ و ١٣٤ و ١٣٥ و ١٥٢ و ١٥٣ و ١٦٠ و ١٧٩)؛ شرايفر (مراجع ٢٨٩)؛ سيمون (مراجع ٢٩٠، ص ٩)؛ الوردي (مراجع ١٢٦،

ص ٢٦٤ و ٢٧٢ و ٢٩٨)؛ الذوادي (مراجع ١٨٧، ص ١ و ٢ و ٤ و ٢٢١ و ٢٥٨)؛ و مرجع ٤٩، ص ١٧)؛ عزت (مراجع ١٩٦، ص ٥ و ٨ و ٥٧ و ١١٩)؛ القاسي (مراجع ٩٥، ص ٧٣)؛ عنایت (مراجع ٨٨، ص ١٨ و ٤٣)؛ فیروزو (Ferrero) انظر مرجع ٢٩٠، ومراجع ١٩٤)؛ غلاب (مراجع ٩١، ص ٢٦)؛ غلنر Gellner (مراجع ٢٠٩، ص ٢٠٣-٢٠٦)؛ المصری (مراجع ٢٢١، ص ٢٩١-٢٩٥ و مرجع ٢٧)؛ غملوفتس Gumpelwicz (مراجع ٢١٣، ص ٢٧)؛ عیساوی (مراجع ٢٧٧، ص ١٧)؛ رفعت (مراجع ٢٢٦، ص ١٨٥)؛ جفلول (مراجع ٢٩، ص ١١ رومانیة و ٧ و ٩)؛ ارفنگ (مراجع ٢٢٦، ص ١٨٥)؛ جفلول (مراجع ٢٩، ص ٧٦)؛ الجیزاوی (مراجع ٣٠، ص ٨)؛ الششاب (مراجع ٤١، ص ١٣٥، و ١٣٧ و ١٦٦-١٦٧)؛ لاپکا (مراجع ٢٣١، ص ٢٤٣ و ٢٧٤)؛ لوبن (انظر مرجع ٢٩٠، ص ١١٢)؛ المقدسی ("رائد علم الاجتماع")؛ لطفی (مراجع ٤٠، ص ٢٣٦)؛ نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٣٨١ و ٣٨٢)؛ نور (مراجع ١١٤، ص ٨٤-٨٧ و ٩١، و مرجع ٢٦٢، ص ١٢٠ و ٢٦٤)؛ باشا (مراجع ٢٦٥، ص ٨٥)؛ ربيع (مراجع ٥١، ص ٢٨٩)؛ رسنان (مراجع ٥٣، ص ٧)؛ فرانز روزنفال (مراجع ٢٧٧، ص ٧٧ رومانیة)؛ شروانی (مراجع ٢٨٧-٢٨٨، ص ١٨٥-١٨٦ و ١٩٤)؛ سعفان (مراجع ٦٢، ص ٢٢٩ و ٢٤١ و ٢٤٣-٢٤٦ و ٢٥٠-٢٥٢)؛ الساعاتی (مراجع ٥٩، ص ١)؛ شبر (مراجع ٢٨٨، ص ٣٧ و ٣٨)؛ سوروکن (مراجع ٢٩٥، ص ٥٤)؛ السنوسی (مراجع ٦٤، ص ٥٣)؛ الکن (مراجع ٣٠٤، ص ٢٩ و ٣٨-٤٠)؛ وافي (مراجع ١٢٥، ص ١٢٤ و ١٥٢ و ١٩١ و ٢٠٥-٢٠٨ و مرجع ١٢٣، ص ١٤٣ و ١٧٨ و ١٨٩ و ٣٢٧)؛ یوسف (مراجع ١٣٠، ص ٧)؛ وهبی (مراجع ١٢٩، ص ٢٢)؛ علموی (مراجع ١٣٧، ص ١٧)؛ البعلی (مراجع ٢١).

ويُعتبر المصری من أوائل الباحثین الذين أكدوا "أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من حق كونت"، إذ "تحققت في أبحاثه الشروط الجوهرية" لفهم هذا العالم الجديد (مراجع ٣٧، ص ٢٣٥-٢٣٦). انظر أيضا سيمون ، الترجمة الإنكليزية، ص ١٦٨-١٦٧).

كما لاحظ جعفر الپیاتی "أن ابن خلدون قد استعمل اصطلاح العمران الذي أصبح لصيغاً بأكثر موضوعات مقدمته كمرادف إلى الاجتماع البشري الذي يتفق العديد من

دارسي (علم الاجتماع) على أنه كان مؤسس مدرسته وواضع ركائزها الأولية" (البياتي، مرجع ٢٧، ص ١٦٢، انظر أيضاً ص ١٣٥). ولكن شيخ Sheikh يعتقد أن ابن خلدون كان " واحداً من مؤسسي علم الاجتماع" دون أن يبين أسماء المؤسسين الآخرين (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠). التشديد هنا). كما أوضح البياتي وبasha وأومليل تأكيد ابن خلدون على أهمية حتمية التغير الاجتماعي كظاهرة لا بد منها (البياتي، مرجع ٢٧، ص ١٤٦؛ باشا، مرجع ٢٦٥، ص ٨٥ و ٢٩٦؛ أومليل، مرجع ١٥، ص ٦٦ و ٧٨ و ١٤٧).

الواقع أن ابن خلدون أدرك إسهاماته الجديدة لا سيما اكتشافه علمًا جديداً مستقلاً بذاته. فقد قال:

وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً وأعلم أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غريب الفائدة. أُغثّر عليه البحث وأدى إليه الفوضى (١).
(مراجع ١، ص ٣٨).

وعلم العمران يختلف عن بقية العلوم، فهو، مثلاً، ليس علم السياسة المدنية، لأن السياسة تقتصر على إدارة الدولة أو المدينة حسب شروط ومتطلبات معينة تحمل الجمود على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاوته (مراجع ١، ص ٣٨). هذا العلم الجديد هو "علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد في الخليقة، ما أدرى ألغفلتهم عن ذلك وليس الظنُّ بهم أولعلمهم كتبوا في هذا الفرض واستوفوه ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل" (مراجع ١، ص ٣٨).

واعتقد ابن خلدون أن الله ألهمه العشور على "علم" فيه حقائق واضحة. قال بتواضع: "فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهدایة، وإن فاتني شيء في إحصائه واعتبرته بغيره فللنا ظر المحقق إصلاحه وللي الفضل لأنني نسجت له السبيل وأوضحت له الطريق" (٢) (مراجع ١، ص ٤٠). وقد أكد على هذه النقطة بالذات في آخر صفحة من كتابه المقدمة: "وقد

استوفينا من مسائلة ما حسبناه كافية، فليس على مستنبط الفن إحصاء، مسائلة، وإنما عليه تعينُ موضع العلم وتنوع فصوله وما يتكلّم فيه والمتّخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل" (مراجع ١، ص ٥٨٨). ورأي الرودي هو: إن ابن خلدون له فضلُه الذي لا يجحد في وضع الأساس لعلم الاجتماع، وقد سبق الجميع في ذلك بلا مراء، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نقول أنه وضع الأساس قبل أوائله قليلاً يقام عليه البناء المطلوب... يجوز القول بأن الأساس الذي وضعه ابن خلدون أصح وأدق من الأساس الذي وضعه كونت، وفيه من الأصلية ما يدل أن نجد مثلها عند كونت. ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجو الفكري في حاجة ماسة إلى علم للاجتماع، فلقيت صيغته في هذا السبيل آذناً صاغية، وأخذ علم الاجتماع ينمو بعده وتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي شهدته اليوم، (مراجع ١٢٦، ص ٢٦٤).

يرى غلنر أن ابن خلدون عالم اجتماع استنتاجي (استدلالي) وقدّم لنا صورة رائعة لمجتمع واحد هو مجتمع تعايش فيه القبائل والقرى (مراجع ٢٠٩، ٢٠٦، ص ٢٠٩ - ٢٠٧). ويضيف رافي بحذر "إن ابن خلدون لم يوفق كل التوفيق في بعض النظريات والقوانين التي انتهت إليها دراسته... ولكن ما كان يمكن أن يُنتظر من منشئ العلم أن يُنشئه كاملاً مبرعاً من كل عيب" (مراجع ١٢٥، ٢٠٨، ص ٢٠٨).

هل درس ابن خلدون المجتمع البشري؟

أكّد ابن خلدون على حاجة الناس إلى حياة اجتماعية منسقة ومرشدة. وقد قال بالرأي المعروف أن الإنسان اجتماعي "مدني" بالطبع، فالفرد، بنظر ابن خلدون، "لابد له من الاجتماع". فلأجل الحصول على معيشتهم وضروريات حياتهم فإن الأفراد لا يتمكّنون من المحافظة على حياتهم بدون تعاون وتنظيم اجتماعي (مراجع ١، ص ٤١ - ٤٣ و ١٨٧ و ٣٠٢ - ٣٠٣).

وصرّح إروين روزنثال "إن ابن خلدون الموهوب بالتبصر الخارق لأحوال العالم كما هو، استحدث نظرية في أصل ونشأة وتطور المجتمع الإنساني" (مراجع ٢٧٥).

ص ٨٣٠ أو ٣٠٩)؛ ومراجع ٢٩٠، ص ٦٤ و ٩٩). فقد كان ينشد تكون قوانين تحكم سير المجتمع الإنساني. وقد شرح، بصورة خاصة، المجتمعات الحضرية والبدوية (بما فيها القرى المنعزلة) وبين تأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية في تطور تلك المجتمعات.

حسب رأي ابن خلدون، المجتمع هو صورة حقيقة مستقلة (Sui Generis) ويقترب هذا الرأي من فكرة أميل دوركهایم التي تعتبر هذه الحقيقة أعلى من الفرد ومنفصلة عنه. ففي رأي بيكر وبارتز أن المفكر العربي استطاع دراسة وتحليل المجتمع البشري وتقسيمه إلى مراتب يمكن دراستها علمياً، كما استطاع أن يستخلص من المعلومات تعليمات ذات "فائدة وقيمة دائمة في مجال ما نسميه علم الاجتماع" (مراجع ١٦٣، ٢٧٧). هذا الرأي قال به، إلى حد ما، بعض المفكرين الآخرين مثل طه حسين (مراجع ٢٢٢، ص ٥٨) والمصري (مراجع ٣٧، ص ٣٦٦) وسيمون (مراجع ٢٩٠، ص ٢٣ و ١٢١)، وعنان (مراجع ١٩٤، ص ١٢٢) وأرفنج (مراجع ٢٢٦، ص ١٨٥).

خصائص المجتمع البشري: حسب رأي ابن خلدون، هناك خصائص أساسية معينة لأجل دوام المجتمع البشري:

١- المجتمع ككل (وليس الفرد بحد ذاته) يُعتبر قوة متماسكة في وجه العوامل البشرية والطبيعية؛ هذا يفسر ضرورة الاجتماع الإنساني وحاجة الفرد إلى مساعدة الآخرين للدفاع عنه. إن أمد حياته لا يعتمد فقد على قوة المجتمع (من ناحية العدد)، وإنما يعتمد أيضاً على وحدة هذا المجتمع (مراجع ١، ص ٦٢ و ١٤٠ - ١٣٩ أو ١٩١ و ٣٦٠).

٢- يحتاج المجتمع البشري إلى حاكم: لا بد للناس من "شخص يحملهم على مصالحهم ويزعُّهم عن مفاسدهم بالقهر" (مراجع ١، ص ١٩٢ و ٢٢٠ و ٣٠٣).

٣- الأعمال والوظائف الضرورية لرفاه المجتمع توزع على أفراد ذوي كفاءة ومقدرة؛ والسبب هو أن المحاكم "في نفسه ضعيف، يحمل أمراً ثقيراً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه". هذه الفعاليات تحتاج إلى تنسيق، لكي يتم إرضاء عدد أكبر من السكان (مراجع ١، ص ٢٣٥ و ٣٦٠).

ص ٨٣٠ أو ٣٠٩)؛ ومراجع ٢٩٠، ص ٦٤ و ٩٩). فقد كان ينشد تكون قوانين تحكم سير المجتمع الإنساني. وقد شرح، بصورة خاصة، المجتمعات الحضرية والبدوية (بما فيها القرى المنعزلة) وبين تأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية في تطور تلك المجتمعات.

حسب رأي ابن خلدون، المجتمع هو صورة حقيقة مستقلة (Sui Generis) ويقترب هذا الرأي من فكرة أميل دوركهایم التي تعتبر هذه الحقيقة أعلى من الفرد ومنفصلة عنه. ففي رأي بيكر وبارتز أن المفكر العربي استطاع دراسة وتحليل المجتمع البشري وتقسيمه إلى مراتب يمكن دراستها علمياً، كما استطاع أن يستخلص من المعلومات تعليمات ذات "فائدة وقيمة دائمة في مجال ما نسميه علم الاجتماع" (مراجع ١٦٣، ٢٧٧). هذا الرأي قال به، إلى حد ما، بعض المفكرين الآخرين مثل طه حسين (مراجع ٢٢٢، ص ٥٨) والمصري (مراجع ٣٧، ص ٣٦٦) وسيمون (مراجع ٢٩٠، ص ٢٣ و ١٢١)، وعنان (مراجع ١٩٤، ص ١٢٢) وأرفنج (مراجع ٢٢٦، ص ١٨٥).

خصائص المجتمع البشري: حسب رأي ابن خلدون، هناك خصائص أساسية معينة لأجل دوام المجتمع البشري:

١- المجتمع ككل (وليس الفرد بحد ذاته) يُعتبر قوة متماسكة في وجه العوامل البشرية والطبيعية؛ هذا يفسر ضرورة الاجتماع الإنساني وحاجة الفرد إلى مساعدة الآخرين للدفاع عنه. إن أمد حياته لا يعتمد فقد على قوة المجتمع (من ناحية العدد)، وإنما يعتمد أيضاً على وحدة هذا المجتمع (مراجع ١، ص ٤٢ و ١٤٠ - ١٣٩ أو ١٩١ و ٣٦٠).

٢- يحتاج المجتمع البشري إلى حاكم: لا بد للناس من "شخص يحملهم على مصالحهم ويزعُّهم عن مفاسدهم بالقهر" (مراجع ١، ص ١٩٢ و ٢٢٠ و ٣٠٣).

٣- الأعمال والوظائف الضرورية لرفاه المجتمع توزع على أفراد ذوي كفاءة ومقدرة؛ والسبب هو أن المحاكم "في نفسه ضعيف، يحمل أمراً ثقيراً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه". هذه الفعاليات تحتاج إلى تنسيق، لكي يتم إرضاء عدد أكبر من السكان (مراجع ١، ص ٢٣٥ و ٣٦٠).

٤- المجتمع ي العمل (ككل) من خلال تعاون أفراده: "إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا بـاجتـماعـهم وتعاونـهم" (مرجع ١، ص ٣٩ و ٤١ و ٤٢-٤٣ و ١٧٧ و ١٨٧ و ١٩٠ و ٣٦٠ و ٣٩ و ٤٢٥).

٥- لكل مجتمع بقعة معيشة من الأرض: "كل دولة لها حصة من المالك والأوطان لا تزيد عليها". ضمن هذه البقية الجغرافية ي العمل الناس معاً لحفظ المجتمع والدفاع عنه ضد الأعداء، ويقومون بتنفيذ القوانين بما فيها القيد على السلوك وجمع الضرائب وغيرها من المتطلبات (مرجع ١، ص ١٦١).

٦- للمجتمع ثقافة معينة: إن "العواائد تقلب طباع الناس إلى مألفها، فهو ابن عوائده". (مرجع ١، ص ٣٨٤).

٧- الانتماء والولاء للمجتمع: بقاء المجتمع لزمن طويل يعتمد على التمسك الاجتماعي (العصبية) أو الإحساس بالإنتماء، والولاء للمجتمع. العصبية إذن تقرر استمرارية المجتمع الإنساني؛ كلما كانت العصبية قوية كان بإمكان المجتمع التمتع بالبقاء. ضعف العصبية هنا معناه "المذلة والانتقاد" وهذا "كسران لسورة العصبية وشذتها" (مرجع ١، ص ١٤١-١٥٤). العصبية (كعامل نفسى وقوة دافعة في نشوء المجتمع الإنساني) يمكن إلى حد ما مساواتها بالقومية. ويعتبر الخميري من أوائل الذين شبوا العصبية بالقومية. (١)

هل كانت مُطلقاً على كتابات ابن خلدون؟
على الرغم من اختلاف آرائهما، فإن ابن خلدون وأوغست كونت يقتربان في تفكيرهما العلمي وطرق البحث وفي أمور أخرى مهمة في كتابتهما.

١- أعتقد كل منهما أنه أنشأ علمًا جديداً (مرجع ١، ص ٣٨؛ ومرجع ١٨٠، ص ٣٩٩ و ٤٨٥-٤٨٦). أطلق ابن خلدون عليه علم "العمزان البشري والاجتماعي الإنساني"، وأسماه كونت علم الاجتماع. موضوع البحث في كلا العلمين هو المجتمع الإنساني. وقد كرر ابن خلدون تأكيده على أن هذا العلم مستقل.

٢- هدف علم اجتماع كونت هو إصلاح المجتمع الإنساني. فقد كان وغيره من المفكرين الاجتماعيين مثل ماركس وسبنسر مهتمين بتأثير الثورة الصناعية على الحياة

السياسية والاقتصادية والفكرية، ولا سيما في أوروبا. وقد كان كونت، أكثر من غيره، مثالياً في تفكيره عن مستقبل تطور المجتمع الإنساني. وعلى العكس، فإن ابن خلدون كان مهتماً بوصف المجتمع الإنساني وليس في إيجاد الحلول لعلاج مشاكله، على الرغم من محاولته التوفيق بين البداوة والإسلام (مراجع ١٥٥). ونستطيع أن نكتشف في كتابات ابن خلدون اهتمامه بقيام واندثار الدول في عهده. وقيامه بإرسال نسخ من المقدمة إلى رؤساء الدول في شمال أفريقيا قد تفسر أو تُعتبر، بصورة غير مباشرة، أدبيّة بأن يرى دولة واحدة قوية ومستقرة.

٣- أراد كونت تحرير المجتمع من رقة المفاهيم الدينية والميتافيزيقية (أو را، الطبيعة) وذلك بتأكيدِه على المرحلة الوضعية أو العلمية. كذلك أبعد ابن خلدون كتاباته عن تأثير الميتافيزيقا وأكَّد المروضوعية والمعلومات اليقينية.

٤- حاول كل منهما اكتشاف قوانين للحياة الاجتماعية تشابه قوانين العلوم الطبيعية، و بواسطتها نستطيع فهم وشرح الظواهر الاجتماعية.

٥- وسبب الاهتمام بالمعلومات اليقينية، فإن كلاً من علم العمران والسوسيولوجي (علم الاجتماع) له قابلية التنبؤ (Predictim).

٦- كلاهما استخدم الملاحظة والمقارنة والمعلومات التاريخية كطرق بحث.

٧- لم يستعمل أي منهما الطريقة الكمية في البحث العلمي (لا سيما الإحصاء والرياضيات).

٨- كل منهما ميز علمه عن بقية العلوم.

٩- اعتقاداً أن الطبيعة البشرية، في أساسها، متشابهة في كل مكان.

١٠- اتخذوا موقفاً ضد الفردية (Individualism).

١١- صرَّح كلاهما أن الناس ليسوا سواسية بسبب وجود الاختصاص وكثرة المهن والحرف.

١٢- تُعتبر آراء كونت أكثر وضوحاً في تقسيم العلم إلى جزأين: ساكن (Static) ومتحرك (dynamic). مثل هذا التقسيم جاء بصورة غير مباشرة في كتابات ابن خلدون عن الصراع بين البداوة والحضارة.

١٣- لاحظاً أهمية التغير الاجتماعي، وكلاهما أبدى اهتماماً بدراسة تغيرات المجتمع الذي عاش فيه.

إسهامات هذين المفكرين كثيرة، لا سيما في المصطلحات الجديدة التي قدمها للعلم الجديد. حسب رأي شمدونت، إن تعريف كونت لعلم الاجتماع وطرق بحثه لا يمكن أن تعتبر نهائية. فقد أكد شمدونت، كما أكد غمبولوفتس قبله، بأن هذا العلم كان موجوداً قبل كونت بفترة طويلة، وأن ابن خلدون، على الأخص، توقع بعض أنسنه ونتائجها التي اعتقاد أنها مهمة جداً (شمدونت، مرجع ٢٨٥، ص ٤٩. انظر أيضاً غمبولوفتس، مرجع ٢١٣).

هل اطلع كونت على كتابات ابن خلدون؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ما يأتي: أولاً: ظهر اسم ابن خلدون في أوروبا لأول مرة في عام ١٦٣٦، عندما نشر جاكوب غوليوس (Jacov Golius) في ليدن كتابات ابن عريشة عجائب المقدور في أخبار تيمور (انظر مرجع ٢٩٠، ص ٣٦-٣٧؛ ومرجع ٣٧، ص ٦١). ثانياً - في عام ١٦٩٧، نُشرت نبذة عن حياة ابن خلدون في *Bibliotheque Orientale*. ثالثاً - في عام ١٨٠٦ وعام ١٨١٠ طبع سلفستر دي ساسي (de Sacy) الترجمة الفرنسية لأجزاء من كتاب المقدمة لابن خلدون. كما نشر في عام ١٨١٦ "وصفاً كثيراً" لهذا الكتاب. رابعاً - حوالي نفس الوقت، في عام ١٨١٢، نشر هامر برغستال (Hammer-Purgstall) بحثاً ذكر فيه نظريات ابن خلدون في سقوط الدول، ووصف ابن خلدون بـ "مونتسكيو العربي". ثم نشر بعد ذلك، في عام ١٨٢٢، ترجمة ألمانية لقتطفات أو اقتباسات من المقدمة وذلك في *Journal Asiatique*. خامساً - في نفس الوقت استمر دي ساسي مع زملائه في طبع ترجمة أقسام أخرى من المقدمة (فيما بعد، تسمى نشر ترجمة الكتاب بأكمله) (انظر عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٥٠-١٥٢ و ١٨٣؛ وحتى ، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٤). هل كانت كونت مدركاً لبعض أو كل هذه الترجمات الفرنسية لأعمال ابن خلدون؟ إذا لم يكن كذلك، ألا يبدو الأمر غير طبيعي لا سيما وقد عاش في جو فكري خصب؟ نستطيع أيضاً أن نطلق فرضية أخرى هي أن بعض أفكار ابن خلدون قد وصلت إلى كونت بواسطة ثلاثة طلاب مصريين درسوا على يده، وكان منهم مظہر بك (٥). وفرضية ثالثة هي: بما أن كونت، إلى حد ما، كان متأثراً بأفكار مونتسكيو، وإن مونتسكيو كان عارفاً ببعض كتابات ابن خلدون (مراجع ٢٦٩، ص ٨-٩)، فإن بعض آراء ابن خلدون وصلت كونت بصورة غير مباشرة. يجب أن نذكر هنا أن هذه مجرد

تخمينات، إضافة إلى ذلك، لا يمكن تجاهل الاختلافات الراضة في هدف وتطبيق علم اجتماع كونت وعلم عمران ابن خلدون.

العلم، بحد ذاته، اكتشاف ثقافي: مجموعة (أو تركيب) أجزاء، موجودة أو معروفة في القاعدة الثقافية. ابن خلدون كان سرّاً لهذه الحقيقة الثقافية (مراجع ١، ص ٢٧-٥٣). وهذا يفسر سبب اعتقاد بعض الكتاب بأن "اسهامات كونت الجديدة قليلة جداً، فكل آرائه، تقريباً، يمكن أن نرجعها إلى مفكرين كثيرين سبقوه" (مراجع ١، ص ٢٩). والشيء نفسه قيل عن ابن خلدون. بغض النظر عن هذه الملاحظات، فإن هذا لم يمنع بعض الكتاب من الاستمرار في اعتقادهم بأن كونت هو "أب علم الاجتماع"؛ كما أن هناك كثيراً من يعتقد أن ابن خلدون هو "منشئ" هذا العلم الجديد (١). حتى الذين قالوا إن "أصولة تفكير ابن خلدون هو أمر مبالغ" فإيم مع هذا يؤكدون بأنه، بدون منازع سابق، استطاع إنشاء وتطوير علم جديد نطلق عليه اليوم "علم الاجتماع" (شامبلس، مرجع ١٧٥، ص ٣١٢).

ابن خلدون: بعيد عن علم الاجتماع؟

هناك تفسيرات وأراء، تعارض ما قيل أعلاه:

* "إن علم العمران يبعد أن يكون (علم الاجتماع) أو أي علم اجتماعي آخر سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك إذ لم يكتب في مقدمته شرحاً لمذهب اجتماعي خاص لكي يشرح كياناً اجتماعياً أو ظاهرة اجتماعية خاصة مهما كان نوعها؛ لأن بحثه كان لهذه المواضيع عارضاً واستدلاً أكثر منه درساً مختصاً في وجهة معينة" (رعد، مرجع ٤، ٥٤، ص ٥٠٣-٥٠٤).

* "إن علم العمران... لا يهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل دراسة سosiولوجية محضة، بل الفرض الأساسي منه، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه، هو بيان: "أحوال مبادئ الدول ومراتبها... وأسباب تزاحمتها أو تعاقبها... وعلة الوقوف عند غايتها...." مما جعل منه "علمًا" أقرب إلى نوع من فلسفة التاريخ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفى، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي" (الجايري، مرجع ٢٨، ٢٤٥، ص ١٢٦-١٢٨). انظر أيضاً ص

- * "يشابه ابن خلدون على استقصاء العوامل السياسية، والبحث عن أسبابها العميقه. وهو لا يبحث عن تحقيق وصف سوسيولوجي لكل عناصر الحياة الاجتماعية، بل يبحث ليفهم مصير الدول" (الاكوست، مرجع ٢٣٣، ص ٢١٢ انظر أيضاً حميش، مرجع ٢٨، ص ٨٣).
- * إن ابن خلدون "لا يهتم إلا نادراً بالتحليل الميكرو-سوسيولوجي، ولا يهتم إلا إجمالاً بمسألة أنماط التجمع وأشكال الترابط التعاوني" (نصار، مرجع ٢٥٩، ص ٢١٤ . التسديد هنا).
- * ليس من الصواب "تصنيف ابن خلدون كعالم اجتماع". إن أعماله الكتابية "تشكل وجهة نظر اسلامية بكل معنى الكلمة... على الرغم من احتواها كثيراً من مشاهداته الاجتماعية العامة" (والزر، مرجع ٣٠٦، ص ٦٤ و ٥٧).
- * حين "ترى في ابن خلدون عالم اجتماع، يقودنا ذلك بالضرورة إلى الاعتبار القائل بأنه عالج جميع مواضيع المقدمة ، وربما مؤلفاته كلها، من الناحية السوسيولوجية وحدها، بالطبع، لم يحاول أحد أن يبرهن على ذلك (أومليل، مرجع ١٥، ص ١٩٥-١٩٦).
- * "الحقيقة ان رأي ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحداثيين بل لم يكن لاين خلدون رأي واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد، ومن أسس الاجتماع وجوب تغيير حقيقة اجتماعية وإلا كان الاجتماع ضرورة من تعميم علم النفس ليس غير" (طه حسين، مرجع ٣٥، ص ٦٤-٦٥).
- * نظريات وأراء ابن خلدون تعتبر محض "افتراضات عامة لا تستند إلى وقائع محسوبة" (الكيالي، الفكر العربي، انظر كرو، مرجع ١٠١، ص ٧٢-٧٣) (٢).
- * "نجد في كتابات ابن خلدون بعض نقرات تذكرنا بعلماء اجتماع معروفين، فهو يؤكد، مثلاً، أهمية العمل؛ ولكنه لا يتسع في نظرية خاصة بقيمة العمل" (نشأتة ، مرجع ٢٥٨، ص ٤٦٨).
- * إن علم العمران أقرب إلى علم الثقافة (Culture) (مهدي، مرجع ٢٤٢، ص ١، ومقالة، مرجع ٢٤٣، ص ٥٥).
- * "لقد أراد ابن خلدون أن يجعل علم العمران معياراً صحيحاً أي منطبقاً للكتابة

التاريخية، لكنه كما يعرضه في المقدمة ليس سوى تفسير لحوادث التاريخ" (عاصي، مرجع ٢٤، ص ١٧٥ . انظر أيضاً الشكعة، مرجع ٦٩، ص ١١٣).).

* يمكن، بحق، اعتبار ابن خلدون مؤرخاً بذهن عالم اجتماع. أما أنه كان النشئ لعلم الاجتماع (وهو لقب يمكن أيضاً إعطاؤه لأرسطور) فهذا أمر آخر (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧١).

* " علينا أن نحدد هل كان (ابن خلدون) فيلسوفاً للتاريخ أم كان عالماً اجتماعياً؛ أم كان الاثنين معاً؟ وترجع صعوبة القطع في هذه المسألة إلى تداخل المجالين إلى حد كبير، وخاصة إذا كنا نعني بعلم الاجتماع هذا العلم الذي ظهر في بداية القرن العشرين" (الغضيري، مرجع ٤٢، ص ٤) (٨).

الهوامش

- (١) لوكربيس فيلسوف روماني قبل الميلاد .
- (٢) ليس هناك معنى واحد لكلمة "المصران" ، فهي تعني "التنظيم الاجتماعي" والمدنية" (مراجع ١، ومراجع ٤٩ ، ص ٢٥٢) . كما تعني "السكنان" (مراجع ١ ، ومراجع ٢٨٢) ، وتعني أيضاً "العلاقات البشرية" (مراجع ٢٦٦ ، ص ١٩ ، ومراجع ٤٤٢ ، ص ٨٧) ، أو الثقافة (مراجع ٢٤٢ ، ومراجع ٢٩٠ ، ص ١٣) ، أو حياة اجتماعية (مراجع ١٥٩ ، ص ١٨٨) . هذه المعاني قد تستعمل هنا وهناك في هذا الكتاب ، فهي تقترب الواحدة من الأخرى . هذا ما نجده أيضاً في علم الاجتماع الغربي الحديث- المعاصر ، حيث تجد تعريفات متعددة لكلمة سوسيولوجي (Sociology).
- (٣) يسول بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ١١) إن ابن خلدون افتقر إلى التواضع حين عرض علمه الجديد . هذا القول لا يمكن قبوله ، لا سيما وأبن خلدون نفسه اخترف بصورة الوصل إلى الكمال في العمل . قال عن كتابه : "ولما من بعدها موقن بالتصور ، مخترف بالعجز عن المفاهيم ، في مثل هذا الفضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء والمعرف المتسنة الفضاء ، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتسان ، والتقدم لما يعشرون عليه بالاصلاح . . ." (مراجع ١ ، ص ٧) . وقد ذكر فرانز روزثال في حامش ١٩ لترجمته كتاب المقدمة أنه في العهد الأخير من الحضارة الإسلامية كانت الإشارة إلى أن الأقدمين من المفكرين يعرفون أقل مما يعرفه الأشخاص المحدثون تعتبر نوعاً من الإزدرااء (قلة الاحترام) . وقد يفسر هذا قول ابن خلدون الآتي عن علمه الجديد وسبب عدم تطرق السابقين إلى هذا الموضوع : "وما أدرى الفتنتهم عن ذلك وليسطن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه وما لم يصل إليها من العلوم أكثر مما وصل" (مراجع ١ ، ص ٢٨) .
- (٤) يعتبر الخميري من أوائل الذين شبهوا العصبية بالقومية . المرجع :

T.Khemiri, "Der Asabiyah-Begriff in der Muqaddimah des Ibn Haldun", der Islam, Vol.22, 1936.

- انظر أيضاً ريشر (Riker) (مراجع ٢٧٢ ، ص ٤٤ ، دين ، مرجع ٢٧١ ، ص ٧ ، بياخ ، مراجع ١١١ ، ص ١٩٩-٢٠٤) .
الخواراني ، مرجع ٢٢٠ ، ص ٧٨ ، سبولي ، مرجع ٢٩٦ ، ص ٣٥٢ ، الباعلي ، مرجع ١٤٩) .
- (٥) في مرجع ٨٦ ، يذكر عزت أن كونت لم يكن بمعزل عن الجتو الشرقي ليعرف آراء ابن خلدون . نعتقد كان له تلاميذ ثلاثة من المصريين عرفنا أحسمهم الذي علق عليه كونت أعماله في نشر آرائه في المشرق الأوسط ويكون رسول المذهب الوصفي في أرجائه هو المهندس مظہر بك الذي اشتراك في تشيد القنطرة الخيرية . فلقد اكتشفنا في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٥٩١ كتاب كونت "مجمل المذهب الوصفي" وعليه إعداده إلى تلميذه المصري المهندس مظہر بك بهذه العبارة "إلى تلميذه البك مظہر أفندي مدير الأعمال الهندسية بمصر" وكان ذلك في يوم ١٢ مايو سنة ١٨٤٩ "ص ٥٣" . وقد أرفق عزت صورة فوتوغرافية مع بحثه .
- (٦) يعتبر فييكو وموتسكيو وكتلية الرواد الأوائل لعلم الاجتماع . إلى حد ما ، يمكن أن نشبه هذا باكتشاف أمريكا . يعتقد كثير من الناس أن كولومبس هو مكتشف أمريكا بحق ، بينما ثبت آراء علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أن "الهنود البحار" كانوا في هذه القارة منذ ١٢ ألف سنة قبل وصول كولومبس إليها !
- (٧) اعتبر كرو قوله الكيلي بأنه "حضر لتراث اعتباطي . . . لا يعتمد على دليل أو واقعة محسوبة" . (كرو ، مرجع ١٠١ ، ص ٧٣-٧٤) .
- (٨) في ص ٨٢ من كتابها ، تقول الخميري إن "ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع" ، التشديد منا .

الهوامش

- (١) لوكربيس فيلسوف روماني قبل الميلاد .
- (٢) ليس هناك معنى واحد لكلمة "المصران" ، فهي تعني "التنظيم الاجتماعي" والمدنية" (مراجع ١، ومراجع ٤٩ ، ص ٢٥٢) . كما تعني "السكنان" (مراجع ١ ، ومراجع ٢٨٢) ، وتعني أيضاً "العلاقات البشرية" (مراجع ٢٦٦ ، ص ١٩ ، ومراجع ٢٤٢ ، ص ٨٧) ، أو الثقافة (مراجع ٢٤٢ ، ومراجع ٢٩٠ ، ص ١٣) ، أو حياة اجتماعية (مراجع ١٥٩ ، ص ١٨٨) . هذه المعاني قد تستعمل هنا وهناك في هذا الكتاب ، فهي تقترب الواحدة من الأخرى . هذا ما نجده أيضاً في علم الاجتماع الغربي الحديث- المعاصر ، حيث تجد تعريفات متعددة لكلمة سوسيولوجي (Sociology).
- (٣) يسول بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ١١) إن ابن خلدون افتقر إلى التواضع حين عرض علمه الجديد . هذا القول لا يمكن قبوله ، لا سيما وأبن خلدون نفسه اخترف بصورة الوصل إلى الكمال في العمل . قال عن كتابه : "ولما من بعدها موقن بالتصور ، مخترف بالعجز عن المفاهيم ، في مثل هذا الفضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء والمعرف المتسنة الفضاء ، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتسان ، والتقدم لما يعشرون عليه بالاصلاح . . ." (مراجع ١ ، ص ٧) . وقد ذكر فرانز روزثال في حامش ١٩ لترجمته كتاب المقدمة أنه في العهد الأخير من الحضارة الإسلامية كانت الإشارة إلى أن الأقدمين من المفكرين يعرفون أقل مما يعرفه الأشخاص المحدثون تعتبر نوعاً من الإزدرااء (قلة الاحترام) . وقد يفسر هذا قول ابن خلدون الآتي عن علمه الجديد وسبب عدم تطرق السابقين إلى هذا الموضوع : "وما أدرى الفتنتهم عن ذلك وليسطن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه وما لم يصل إليها من العلوم أكثر مما وصل" (مراجع ١ ، ص ٢٨) .
- (٤) يعتبر الخميري من أوائل الذين شبهوا العصبية بالقومية . المرجع :

T.Khemiri, "Der Asabiyah-Begriff in der Muqaddimah des Ibn Haldun", der Islam, Vol.22, 1936.

- انظر أيضاً ريشر (Riker) (مراجع ٢٧٢ ، ص ٤٤ ، دين ، مرجع ٢٧١ ، ص ٧ ، بياخ ، مراجع ١١١ ، ص ١٩٩-٢٠٤) .
الخواراني ، مرجع ٢٢٠ ، ص ٧٨ ، سبولي ، مرجع ٢٩٦ ، ص ٣٥٢ ، الباعلي ، مرجع ١٤٩) .
- (٥) في مرجع ٨٦ ، يذكر عزت أن كونت لم يكن بمعزل عن الجتو الشرقي ليعرف آراء ابن خلدون . نعتقد كان له تلاميذ ثلاثة من المصريين عرفنا أحسمهم الذي علق عليه كونت أعماله في نشر آرائه في المشرق الأوسط ويكون رسول المذهب الوصفي في أرجائه هو المهندس مظہر بك الذي اشتراك في تشيد القنطرة الخيرية . فلقد اكتشفنا في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٥٩١ كتاب كونت "مجمل المذهب الوصفي" وعليه إعداده إلى تلميذه المصري المهندس مظہر بك بهذه العبارة "إلى تلميذه البك مظہر أفندي مدير الأعمال الهندسية بمصر" وكان ذلك في يوم ١٢ مايو سنة ١٨٤٩ "ص ٥٣" . وقد أرفق عزت صورة فوتوغرافية مع بحثه .
- (٦) يعتبر فييكو وموتسكيو وكتلية الرواد الأوائل لعلم الاجتماع . إلى حد ما ، يمكن أن نشبه هذا باكتشاف أمريكا . يعتقد كثير من الناس أن كولومبس هو مكتشف أمريكا بحق ، بينما ثبت آراء علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أن "الهنود البحار" كانوا في هذه القارة منذ ١٢ ألف سنة قبل وصول كولومبس إليها !
- (٧) اعتبر كرو قوله الكيلي بأنه "حضر لتراث اعتباطي . . . لا يعتمد على دليل أو واقعة محسوبة" . (كرو ، مرجع ١٠١ ، ص ٧٣-٧٤) .
- (٨) في ص ٨٢ من كتابها ، تقول الخميري إن "ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع" ، التشديد منا .

الفصل الخامس
هل ابن خلدون عالم
أنثروبولوجيا؟

أكَد بعض الباحثين في علم العمران الخلدوني أن هذا العلم يعني "علم الثقافة" (Science of Culture). برأي محسن مهدي أن علم العمران في حقيقته تاريخ، أي أن التاريخ وعلم الثقافة "هما وجهان لحقيقة واحدة" (مراجع ٢٤٢، ص ١٧١، انظر أيضاً ممحصاني، مرجع ٢٤٤، ص ٩٥ و ٩٦). أما حسين فهيم فيعتقد أن ابن خلدون قد أسس قواعد المنهج لدراسة المجتمع، وأن مقدمته انتهت مادة أثنوغرافية ونظيرية معاً (مراجع ٩٤، ص ٧٢). ويضيف حسين فهيم:

تعتبر هذه المقدمة عملاً أصيلاً في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال أفريقيا بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل مارآه من أنظمة اجتماعية مختلفة. ... ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها ابن خلدون في مقدمته، والتي لها صلة بالاهتمامات الأنثربولوجية، في الماضي والحاضر، على حد سواء، تلك العلاقة القائمة بين البيئة الجغرافية وشئون الاجتماع.

... وإلى جانب تلك الموضوعات، نجد أن هناك تشابهاً إلى حد كبير بين ما جاء في قواعده منهجه ابن خلدون في البحث وعرض الحقائق، وبين ما يدعوا إليه الأنثربولوجيون المحدثون في دراساتهم وكتاباتهم عن ثقافات الشعوب والعموميات بشأنها (مراجع ٩٤، ص ٩٥ و ١١ و ٦٨).

كما يرى فؤاد المخوري أن الرأي أعلاه واضح في اعتماد ابن خلدون على "طريقة الدراسة المقلية (Fieldwork) في البحث الاجتماعي".

إنه قد قام بجمع مادته العلمية من خلال تجربته الشخصية والمباشرة خلال خمسة وعشرين عاماً، تقلب فيها بين المناصب والمهام المختلفة وتشبع فيها بالخبرات والمعلومات الشرية التي اكتسبها من خلال ملاحظاته

المباشرة ومشاركة الفعالة في كل الأمور التي كتب عنها... وأهم من ذلك كله فقد عاش ابن خلدون... بين القبائل البدوية في بسكرة حيث قام بجمع مادته البحثية - من خلال الملاحظة والعايشة المتصلة والمباشرة. وهو هنا قد سبر غور المجتمع البدوي "من الداخل" ولم يكتب عنه من "الخارج" أو من على بعد. ولم يعتمد فقط على الأديبيات التاحية أو المعلومات المتوفرة (مراجع ٧٤، ص ٦).

ويضيف الخوري أن اهتمام ابن خلدون بالموضوعية والحيادية في الملاحظة يقترب من تأكيد دور كهابن على الموضوعية (Objectivity) واهتمام كونت بالوضعية (Positivism) في دراسة الظواهر الاجتماعية واعتبارها أشياء مستقلة قائمة بذاتها" (مراجع ٤٧، ص ٥). وعلى هذا أيضاً يقول حسين فهمي "إن مقدمة ابن خلدون تعتبر ترائياً إنسانياً ذا قيمة عالية، وأهمية كبيرة في تاريخ الفكر الاجتماعي عامّة، وفي مسار العقل الإنساني نحو وضع الأسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية، ومسار المضمار الإنسانية" (مراجع ٩٤، ص ٧٠). إذ أن هناك "درجة كبيرة من الارتباط الفكري بين آراء ابن خلدون ومختلف مدارس الفلسفة الاجتماعية التي ساهمت في نشأة الأنثروبولوجيا" (الخوري، مرجع ٧٤، ص ١١). ويستنتج الخوري: إن علم الاجتماع البشري الذي "هو أقرب ما يكون للأنثروبولوجيا من أي علم آخر" يحتوي على آراء، بالإمكان تسميتها "بالأنثروبولوجيا الخلدونية" (مراجع ٧٤، ص ١٧، انظر أيضاً ص ٢٠). وفي كتابه مذاهب الأنثروبولوجيا يرى الخوري أن إسهامات ابن خلدون العديدة للدراسات الأنثropolوجية تقودنا إلى القول بأنَّ ليس أحد من المفكرين قبل عهد ابن خلدون حاول، كما فعل ابن خلدون استخراج نظم عامة وشاملة لتفسير وتعميل اختلاف وتتنوع الحضارات في العالم" (مراجع ٦٤، ص ٨، انظر أيضاً ص ٣٥).

ويعتقد نصار كذلك "إن الوجهة العامة التي ينتظم فيها فكر ابن خلدون السوسيولوجي هي وجهة أنثروبولوجية صريحة" وإن التقدم الذي حققه ابن خلدون "هو تقدم نحو تكوين أنثروبولوجيا اجتماعية شاملة" (مراجع ٢٥٩، ٢٧٩ و ٢٨٣)، ويذهب السيد حامد أبو عاصي إلى طرق دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية

"تعتبر أكثر دقة ووضوحاً من تلك التي استخدمها رادكليف براون وماليوسكي... وليس هناك غير برتجارد يمكن أن يكون قريباً من ابن خلدون" (مراجع ٢٦١، ص ١٣). ويدعى السيد حامد أن سمع W.R.Smith تبني فكرة ابن خلدون في الدين كنسق اجتماعيٍّ مهمٍّ، وإن كانت "كل كتاباته لم تذكر ابن خلدون أبداً بالرغم من الأدلة التي تُظهر معرفته بأعمال ابن خلدون" (مراجع ٢٦٦، ص ٥ و ١٥، التسديد منا) ^(١). ويقدم لابيك، بتحفظٍ، رأياً يقول إن أفكار ابن خلدون تتسم بالبعد الأنثربولوجي. "ثانية البداءة والحضارة، التي تم اكتشافها في المجال الجغرافي المغربي، ثم تم العثور عليها في تبدل العالم الإسلامي" قيل هذا المنظار (مراجع ٢٣١، ص ٤٣، انظر أيضاً سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٢)، وهناك من يرى أن هذا البعد الأنثربولوجي يمكن أن يكون واسعاً بحيث يشمل كل جوانب "الميادة الإنسانية السائرة حسب قوانين" (انظر الحبابي، مرجع ٢١٤؛ ومزيان، مرجع ١٠٨؛ ورعد، مرجع ٥٤، ص ٥٦). وقد استخدم غلشن، أحد المفكرين المعاصرين، كتابات ابن خلدون للوصول إلى أنموذج أو مثال مقبول لدراسة العالم الإسلامي (انظر مرجع ٢٣٦، ص ١٠؛ وأندرسون، مرجع ١٣٨، ص ١١١).

ولأجل البرهنة على تفكير ابن خلدون الأنثربولوجي، فبان علماً، الأنثربولوجيا يؤكدون على آراء المفكر العربي في الثقافة، والنشئة الاجتماعية، والجوانب الاجتماعية-الثقافية لمفهوم العصبية.

الثقافة:

عرف إدوارد تايلر (Tylor) الثقافة (Culture) بأنها مركب معتقد من المعرفة والاعتقادات والفنون والقوانين والعادات وغير ذلك مما يتعلمه الفرد كعضو في مجتمع. الثقافة، إذن، نتاج المجتمع الإنساني، وهي فكرة أكد عليها ابن خلدون، عندما قال أن الجنس البشري يتميز عن الحيوانات "بالتفكير الذي يهتمي به لتحصيل معيشته والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون" (مراجع ١، ص ٤٢٩). وعلى هذا فالثقافة لا تحصل بصورة عفوية إذ أن عناصرها، لا سيما الأعمال المدونة، انتقلت إلى جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة. فالثقافة، إذن مكتسبة

(Learned) إذ يتعلم الناس (من الآباء، والأمهات والمعلمين وغيرهم) طرق السلوك التي يحتاجونها في علاقاتهم مع الآخرين. ومخالفة هذه القواعد السلوكية قد يجعل على الناس الاستهزة أو السخرية أو أي نوع من الضبط الاجتماعي. ذلك أنَّ التقاليد "هي طبيعة ثانية" (مراجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠ وصفحات أخرى).

الثقافة، كنمط من الحياة البشرية، قابلة للتغير، ذلك "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحولهم لا تدوم على وترة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأيام وانتقال من حال إلى حال". وأي تدهور في دولة قد يجعل معه تغيرات في تقاليد وعادات حاكمها. فإذا استطاع بعض الرجال الطموحين سياسياً الاستيلاء على الحكم والأمر "فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها"، إضافة إلى عوائد جيلهم (مراجع ١، ص ٢٨ و٢٩).

عملية التنشئة الاجتماعية:

يرى ابن خلدون أن المعرفة مكتسبة. الناس جهلة بالنظرية، ولكن قابلتهم على التفكير يجعلهم يكتسبون المعرفة، حتى "علوم السحر" مكتسبة، إذ "هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية كلها وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضية" (مراجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠، ٤٩٨). الاحتكاك الاجتماعي أمر مهم، والانصراف عنه تقلل ملاحظات ومعرفة الشخص عن العالم الذي يعيش فيه. وقد جاء ابن خلدون بقصة توضيحية عن صبي سجن منذ طفولته الأولى مع والده، وعلى هذا لم يكن بإمكانه أن يتصور أو يفهم بالضبط ما حاول والده أن يخبره عن العالم الخارجي. هذا الصبي لم يستطع أن يفكر تفكيراً صحيحاً عن أشياء بعيدة عن خبرته أو ملاحظاته (مراجع ١، ١٨٢).

تعريف ابن خلدون للتنشئة الاجتماعية (Socialization process) هو أنها عملية بواسطتها يستطيع الأفراد اكتساب "معارفهم وأخلاقهم وما ينتسخون به من المذاهب والفضائل تارة علمًا وتعليمًا وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بال المباشرة" (مراجع ١، ص ٤١، ٥٤١، كذلك ص ٤٣٥-٤٣٦). ومعرفة الفرد محدودة، فعمره كله لا يكفي لأجل أن يتعلم كل ما هو موجود في علم واحد، حتى ولو انصرف كلياً إلى ذلك، كما

أنه قلَّ أن تجد صاحب صناعة يحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيما معاً على رتبة واحدة من الإجاده" (مراجع ١، ص ٤٠٥ و ٤١٨ و ٥٣٢).

وعكن تلخيص آراء ابن خلدون المهمة في عملية التنشئة الاجتماعية بهذا المقتطف المقتبس من كتاب المقدمة: «إن الإنسان ابن عوائده ومؤلفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألقه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكةً وعادهً تنزل منزلة الطبيعة والجبلة واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً» (مراجع ١، ص ١٢٥).

كما رأينا وسرى، استخدم ابن خلدون منهجه الملاحظة لأجل تطبيق مبادئ السب والنتيجة (Cause and effect) لا سيما على البدو. فالبدو، نتيجة طراز معيشتهم المعاصر في الصحراء، لا يمكن أن يختلفوا عما هم عليه. فالقبيلة التي تنتقل في الصحراء، قد تزول إلى الزوال إذا افتقدت حكم السيف وتخلت عن الخشونة. عملية التنشئة الاجتماعية جعلت (وما تزال تجعل) الشخص البدوي أن يتبع نحو الشعر وليس نحو العلم، لأن العلم أو البحوث العلمية تتطلب مزاجاً هادئاً وهذا شيء لم يتعلمه (أو يتعدّد عليه).

وقد أكد علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من المختصين بالعلوم الاجتماعية على أهمية المحيط الاجتماعي. فقد ذكر كونت أن الأفراد لا يستطيعون تحرير أنفسهم من تأثير هذا المحيط (مراجع رقم ١٨٠). كما قال دوركهایم أن الفرد لا يمكنه أن يكون مخلوقاً اجتماعياً إلا باكتسابه العادات والرموز الثقافية (مراجع ١٩١، ص ٤٢٣).

العصبية:

تعتبر العصبية (التضامن الاجتماعي) من المصطلحات الرئيسية التي استعملها ابن خلدون لإثبات أهميتها في تطور المجتمع^(٢). يعتقد فرانز روزنثال أن هذا المصطلح "استعمل في كتابات المسلمين ولكن بمعنى آخر" (مراجع ٢٧٧). ومع هذا فإن ابن خلدون لم ير حاجة إلى تعريفه.

هناك من يقول إن "مفهوم العصبية عند ابن خلدون كمفهوم اجتماعي وسياسي يائلي أو يشابه مفهوم (البدنة) (Lineage) كوحدة قرابية متضامنة في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، كما أرساها روبرتسون سميث وتلاميذه في القرن التاسع عشر وكما طورها

لاحقاً رواد الأنثروبولوجيا الحديثة أمثال إيفانز برشارد... وراد كلوف براون.. وفورتس... وأرنست فلنر... وأميري بيترز وغيرهم " (الخوري، مرجع ٧٤، ص ١٢). كما يرى الحصري (مراجع ٣٧، ص ٣٥٢) وبكر وبارنز (مراجع ١٦٢، ص ٣٧٢) والبعلي - الوردي (مراجع ١٥٥، ص ١٠٨) تشابهاً كبيراً بين فكرة ابن خلدون في العصبية البدوية وبين فكرة دور كهابيم في التضامن الاجتماعي الميكانيكي. وقد ذهب توينبي (مراجع ٣٠٢، ص ٤٢٣) أبعد من ذلك بتأكيده على أن العصبية هي رد الفعل النفسي للبدو لصعوبات الحياة في الصحراء.

العصبية، إذن، رابطة اجتماعية يمكن بواسطتها قياس قوة وتماسك وثبات الجماعات الاجتماعية. ويمكن تشبّهها بالياف عضلات الجسم الإنساني التي تصرّن تماسك اللحم والعظام. غير أن هذا التماسك (العصبية) لا يعتمد ضرورة على علاقات الدم ^(٢).

العصبية مفهوم اجتماعي ونفسي وطبيعي (physical) وسياسي تظهر بخلاف بين، وليس مقتصرة على، الشعوب أو القبائل البدوية.

البداوة والحضارة:

صنف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي البشري إلى نوعين أو طررين: البداوة (الحياة البدانية) والحضارة (المدنية أو الحياة الحضرية). ومصطلح البداوة لا يبدو دقيقاً. بصورة عامة، البداوة تعني حياة الصحراء، أو الثقافة البدائية (البدوية). غير أن هذا المصطلح الخلدوني تتضمن كلاً من أهل الصحراء، وسكان القرى النائية ^(٤). وسكان هذه المناطق الصغيرة "هم المنتحرون للمعاش الطبيعي من الفلاح والقيام على الأنعام" ويشمل أيضاً هؤلاء الذين يرتادون "المسارح والمياه ليسواناتهم" (مراجع ١، ص ١٤١).

البداوة (الحياة البدوية - الريفية) والحضارة (المدن، حياة المدن) هما ظاهرتان اجتماعيةتان طبيعيتان. "إن اختلاف الأجيال في أحواله إنما هو بالاختلاف نعلمهم من المعاش" (مراجع ١، ص ١٢٠ وصفحات أخرى). ويمكن المقارنة بين هذين النمطين بشيء من الاختصار:

- ١- البداوة سبقت حياة الحضر. "إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وإن البداية أصل العمران والأمصار مدد لها". أي أن المناطق الحضرية مدينة للبداوة، لأن معظم السكان فيها يرجع أصلهم إلى الأربان والقرى المجاورة. أحوال الترف والدعة في المدينة تشجع الفرد بالبقاء فيها، وتبعده عن التفكير بأحوال البداية أو العودة إليها "إلا لضرورة تدعها أو لتقدير عن أحوال مدینته" (مرجع ١، ص ١٢٢).
- ٢- حجم السكان أقل في الأماكن البدوية التي تميز بكتافة سكان أدنى من تلك التي في الحضارة (مرجع ١، انظر مثلاً ص ٣٤٤-٣٤٣ و ٣٦٠-٣٥٩).
- ٣- تتصف معيشة أهل البداوة بأشها في الضروري. شظف العيش يجعلهم يرون بأوقات عسيرة. الحضريون، من جهة ثانية، "تكون مكاسبهم أعلى وأرفع من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجودهم" (مرجع ١، ص ٨٧ و ٨٩ و ١٢٠-١٢١).
- ٤- "أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. والسبب في ذلك أن أهل الحضر أتوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة... ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسرّهم والخاتمة التي تولت حراستهم" (مرجع ١، ص ١٢٥).
- ٥- ديمقراطية الزعامة أبرز في البداوة (مرجع ١، ص ١٣٧).
- ٦- العصبية أقوى عند أهل البداوة إذ أنها تنتج القابلية للدفاع عن أنفسهم وأموالهم (مرجع ١، ص ١٢٥ وصفحات أخرى).
- ٧- صفا، النسب أكثر وضوحاً في البداوة وأكثر ثباتاً لعدم اختلاطهم مع الآخرين (مرجع ١، ص ١٣٠-١٢٩).
- ٨- "أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر". التنشئة الاجتماعية هي المسؤولة عن انتشار الفسق والمقامرة والغش والتحليل والسرقة في المدينة. هذه العملية الاجتماعية أيضاً مسؤولة عن وجود سلامة الطباع "من عرج الملوك ويرايتها من ذميم الأخلاق" في البداوة (مرجع ١، ص ١٥١ . انظر أيضاً ص ١٢٣).
- ٩- أهل البداوة أكثر تدينًا من أهل الحضر (مرجع ١، ص ٨٩).
- ١٠- التغير الاجتماعي أقل في البداوة. العادات والتقاليد واللغة وأنماط السلوك الأخرى تميز بالاستمرارية في المعیط البدائي (البدوي) (مرجع ١، ص ٣٥٧).

١١- الحضريون أكثر اهتماماً بالتعليم والفنون والعلوم (مراجع ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ و ٤٩٣).

بعض تعليمات ابن خلدون قد لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. قد يكون بعض البدو أكثر شجاعة أو أكثر جرأة من بعض الحضريين ، ولكن لا يمكن القول أن كل أهل الحضر أقل شجاعة من أهل البدو. أضف إلى ذلك، لم تعد المناطق الحضرية خاضعة للغزو البدوي؛ فأهل الحضر يحميهم جيش نظامي وقوة شرطة، وربما أيضاً جند طوارئ أو مليشيا أو جماعات متحمسة. وهذا يعني أن نوع السلاح، وليس القوة البدنية، هو الذي يقرر مستوى الحماية. كما أن البدو الرحيل في الوقت الحاضر، كالمحضريين، خاضعون لقوانين وتعليمات حكومة مركبة. وفي عهد ابن خلدون أيضاً، كان البدو معتمدين على المدينة في أمور عديدة. "فهم محتاجون إلى الأنصار بطبيعة وجودهم. فماداموا في البداية، ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء، على الأنصار فهم محتاجون إلى أهلها، ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم حتى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به... إن الرئيس يحملهم على طاعته والسعى في مصالحة إما طوعاً ببذل المال لهم ثم يبدي لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره فبستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك" (مراجع ١، ص ١٥٣).

أما نقط المعيشة، فقد كرر ابن خلدون أن معيشة البدو تعكس أهل الحضر تقصر على ما هو ضروري. غير أنها اليوم، بسبب التغير الثقافي، تجد كثيراً من "المنع" الحضري في صحراء السعودية والكويت مثلاً.

وأما قول ابن خلدون إن البدو أكثر تدينًا من سكان المدن، فهناك سؤال يجب طرحه: على وجه الدقة، ما الذي يجعلهم أكثر تدينًا. القارئ لا يجد أدلة مقنعة في كتاباته. ومجرد ذكر الحقيقة بأنهم تعودوا على الجموع والامتناع عن المللذات لا يجعلهم ضرورة "أكثر تدينًا". الإسلام في نشأته، إلى حد كبير، دين حضري. المساجد الثلاثة المهابة جداً تقع في أماكن حضرية (مكة والمدينة والقدس).

هل كان ابن خلدون متخيلاً نحو البداوة؟

هناك من يعتقد (مثلاً مرجع ٣١١، ص ١١٩؛ مرجع ٢٣٣، ص ١٦٣؛ مرجع

١٦١، ص ٥٩ و ٥٢) أن ابن خلدون كان يحمل كراهية عميقة ضد أهل المدن، وأن ذلك واضح فيما قال عنهم:

يكثر منهم الفسق والشر والسفالة والتحليل على تحصيل العاشر من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجراء على الكذب والقامرة والغش والخلابة والسرقة والنجور في الإيمان والرها في القياعات. ثم تجدهم أبصراً بطريق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به ويدواعيه وإطراح الخمسة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم... ونوج بحر المدينة بالسلطة من أهل الأخلاق الديمية ويجارتهم فيها كثير من ناشئة الدولة ولذانهم من أهل عن التأديب وغلب عليه خلق الجوار وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات، وذلك أن الناس بشر متماثلون وإنما تناضلوا وتتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه لم ينفعه زكاء نسبة ولا طيب منته (مراجع ١، ص ٣٧٢-٣٧٣).

ويضيف إلى "مقاصد الحضارة الاتهام في الشهوات" ، ومنها الشهوات الجنسية كالخيانة الزوجية والشذوذ الجنسي. والسلوك الآخر يؤدي إلى انقراض الجنس البشري لعدم وجود ذرية. أما الزنا، فمعنى أنه أحداً لا يعرف من هو ابنه، مما يجعله يفقد المغان الطبيعي الذي يشعر به عادة نحو أطفاله إضافة إلى مسؤولياته تجاههم (مراجع ١، ص ٣٧٣).

يبدو لنا أن تأكيد ابن خلدون الملازم على أن الشرف هو من أهم أسباب تدهور الحضارة (حياة المدن) فيه نوع من المبالغة. كما أن المخصائص التي وجهها إلى أهل الحضر، مثلاً "الفسق" و "الشر" و "التحليل" و "المقامرة" و "الغش" و "السرقة" ، هي تعميمات شاملة. فليس كل أهل الحضر، بمن فيها ابن خلدون نفسه، يتميزون ويتمكنون بهذه الصفات. ويجب أن نعترف أن ابن خلدون قدم لنا تفسيراً مقنعاً عندما تحدث عن العلاقة بين تدهور الدين (كنمط من الضبط الاجتماعي) وبين زيادة الانحراف في الأماكن الحضرية.

إن التمدين، أو نمط حياة المدن، يجلب معه اسهامات إيجابية: التأكيد على التعلم مثلاً يقود إلى تطور الفنون والعلوم ؛ وابن خلدون نفسه اعترف بوجود هذه المخصائص

في المدينة، وأن الجهل انقطع عن العرب: "ثم عظمت أمصار الإسلام وذهب الأمة من العرب بعمارة الكتابة، وتقن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً... وأعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثُر عمرانها (سكانها) صدر الإسلام واستولت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون" يعكس "من نشأ في القرى والأمصار غير المتدينة" (مراجع ١، ص ٤٣٤-٤٣٥). وعلى سبيل المثال، ذكر ابن خلدون كيف أن مادة الحساب ضرورية في الحياة الحضرية لا سيما استعمالاته في الأمور التجارية. مثل هذه العلوم تجهز السكان الحضريين بالمعرفة والخبرة والذكاء (مراجع ١، ص ٤٢٨-٤٢٩). أما عن العصبية، فهي ليست مقتصرة على الحياة البدوية القبلية. العصبية موجودة أيضاً في الأماكن الحضرية ولو أنها تعتبر ضعيفة أحياناً. فقد تأخذ شكل التناسق في أعمال ومؤسسات المدينة، كالمؤسسة الاقتصادية، إذ لا يمكن أن تغيب العصبية كلياً إلا إذا تم تدمير المدينة بكاملها.

في رأينا، أن ابن خلدون كان مقتنعاً أن البدو، يعكس أهل الحضر، عادة لا يخالفون قواعد السلوك القبلية، فهم يبتعدون عن الغش والمقامرة والزنا والخداع والمراباة (usury)، وغيرها من أفلاط السلوك وعلى ذلك فالبدو لا يهتمون بالتجارة والحرف التي تتطلب المكر والخدعة. كما أنه كان مقتنعاً بوجود بعض "الرذائل" عند البدو. فقد اعترف بأنه "قد لا يتم وجود الخبر الكثير إلا بوجود شر يسير" (مراجع ١، ص ٣٩٠). وبمعنى آخر، لم ينظر إلى هذين النوعين من الصفات على أنهما ثنائية مختلفة (الخير المطلق ضد الشر المطلق)، إنما رتب الظواهر الاجتماعية حسب متواصل (Continuum)، فقد لاحظ خلال السنوات الأربع التي عاشها مع البدو أنهم فقراء، و "أكثر شجاعة" وأيضاً من أهل الحضر، ولكن "قل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره" (مراجع ١ ص ١١٥). وكانوا في عهده "يستنكفون عن الصنائع والمهن"، وكانت عندهم "الأنفة عن انتقال العلم". إلا أن هذه الخصائص تغيرت بعد انتصارهم على أهل الحضر (مراجع ١، ص ٥٤٤). بصورة عامة، السلوك البدوي هذا مختلف ويختلف عن موقف الإسلام نحو العلوم وقت اتباعه للحصول على المعرفة العلمية^(٥).

باختصار، أن أهمية ابن خلدون لعلم الأنثروبولوجيا تأتي نتيجة اهتماماته،

ومشاركته المباشرة شخصياً، في مختلف أفاضل الحياة الاجتماعية، وعلى هذا يعتقد أندرسون أن ابن خلدون يحتل مكانة جيدة بين علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما اعتبر عالم الأنثروبولوجيا هونينغمان (Honigman) آراء ابن خلدون شكلاً مبكراً من الأنثروبولوجيا المادية، واعتبر وصف ابن خلدون لثقافتي البدو والحضر نظرية مفيدة في علم الثقافة (انظر أندرسون، مرجع ١٣٨، ص ١١١ و ١١٢). وكما ذكرنا سابقاً، اعتمد غلتر (Gellner) على مقدمة ابن خلدون في بناء نموذج يعينه على دراسة مجتمعات شمال أفريقيا. يقول غلتر: "عندما أطالع مقدمة ابن خلدون أجده نفسي في نفس العالم الذي يصفه علماء الأنثروبولوجيا". وعلى هذا يرى أن آراء ابن خلدون الاجتماعية تعتبر، مقارنة ببعض الدراسات الحديثة، "أعظم وأكثر صدقًا في تحليل المجتمع الإسلامي التقليدي" (مرجع ٢٠٨، ص ١٤٣).

ليس عالم أنثروبولوجيا؟

هناك، بدون شك، البعض الذي لا يعتبر ابن خلدون عالم أنثروبولوجيا، وما جلب اتساعها، بصورة خاصة، هو ادعاء، أحد المؤلفين بأن "ابن خلدون في مجال الأنثروبولوجي لم يأت بجديد، وإن سائر أفكاره مأخوذة عن أخوان الصفا" (مرجع ٩، ص ٩٠ . التشديد منا).

الهواش

- (١) يسدونا أن السيد حامد لم يقدم أي دليل مقنع . انظر بحثه ، مرجع ٢١٦ ، مرجع ٤٧ ، ص ٤٧٧ ، المذوادي (مراجع ١٨ ، ص ١٧) ، الحصري (مراجع ٤٧ ، ص ٤٣) ، أبو زيد (مراجع ٦ ، ص ١٨٣-١٨٤) ، قربان (مراجع ٩٦ ، ص ١٥١) ، الجابرية (مراجع ٤٨ ، ص ١٢) ، بوقول (مراجع ١٧١ ، ٨٧) ، الخضيري (مراجع ٤٢ ، ص ١٧٥) ، الشكعة (مراجع ٦٩ ، ص ١٤٢) ، ارسلان (مراجع ٥٤ ، ص ١٧) ، عبد المولى (مراجع ٧٨ ، ص ٥٧) يعتقد عبد المولى أن العصبية هي مفهوم خلدوسي) .
- (٢) يقول محمد عزيز الحسبي : "يطلق ابن خلدون لفظ "عصبية" ويريد به "الروابط الدينامية" والروح العشائرية القائمة على طمة الدم العصبية قوة الدم المشتركة التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي" (مراجع ٣٣ ، ص ٨٦-٨٥) .
- (٣) يدخل في نطاق ذلك القرى المنعزلة .
- (٤) يجب الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون أكد بعزم أن قوله "إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم" أو غير العرب يجب أن لا يفسر على أنه متعفف في طبيعة أو قابلية العرب الأصلية ، وإنما سببه "أحوال المذاقة والبساطة" التي كانت عند العرب في بداية الإسلام ، حيث لم تكن عندهم آنذاك تلك العلوم "والصناعات" . كما أنهم فيما بعد ، بسبب انشغالهم بالحروب ، تركوا "العلوم" للقرى وغيرهم (مراجع ١ ، انظر مثلاً من ٥٤٥-٥٤٦) .

الفصل السادس

**هل ابن خلدون عالم جغرافية
اجتماعية؟**

اعتبر البعض ابن خلدون رائداً لعلم الجغرافية لأنه استطاع أن يبحث بمهارة في الجوانب الاجتماعية من هذا العلم بما في ذلك تأثير عوامل البيئة على المجتمع الإنساني. وقد تم أيضاً مقارنته ببعض المفكرين:

- * إن أول من أدرك أهمية ابن خلدون هو هامر - برغستال الذي أسماه في عام ١٨١٢ بـ "مونتسكيو العربي" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٦).
- * كان ابن خلدون مدركاً بمبادئ الأيكولوجيا (ecology) (عالم، مرجع ١٣٣، ص ٩٢).
- * كان ابن خلدون "بحق أهل من اهتم بدراسة المورفولوجيا الاجتماعية والجغرافية الاجتماعية" (الكن Ulken، مرجع ٣٠٤، ص ٣٥). فقد استطاع أن "يفسح في تفسيراته المختلفة مكاناً هاماً للعوامل البشرية البحتة" (السيد محمد بدوي، مرجع ١٦، ص ١٧٨).
- * ابن خلدون "دعم وساهم في نشوء علم جديد" هو علم الجغرافية الاجتماعية (شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٣١).
- * رأى ابن خلدون "أن البيئة الطبيعية تحدد قيوداً للتطور الاجتماعي" (شامبلس، مرجع ١٧٥، ص ٢٩٨).
- * معلومات ابن خلدون في الجغرافية "هي بوضوح محدودة" ولكن آراءه في هذا المجال كانت سليمة ومتوازنة (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٢٧٠).
- * من الواضح "أن بداية المقدمة مخصصة لأبحاث جغرافية، مناخية وأنثروبولوجية (حوالي ١٠٠ صفحة) وتبرهن على أن ابن خلدون أدرك أهمية هذه الأبحاث الأساسية" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٢. انظر أيضاً بارنز، مرجع ١٥٨، ص ٩٦).

* "أول ما قناع به دراسته للمجتمع البشري ما يقرره من تأثير المناخ على العمران، وبالتالي على السياسية" حيث فيها نظرياتٍ من أروع ما تشمل عليه المقدمة ويفكّن أن نعتبره من هذه الناحية واضح هذا العلم الجديد الذي يعني به في عصرنا بعض المفكرين ويطلقون عليه اسم "géopolitique القاسي، مرجع ٩٥، ص ٧٣).

* "كان مونتسكيو متضلعًا في اللغتين العربية والفارسية وعلى هذا فقد قدقرأ ابن خلدون بامتعان وتأنّر به" (قدسى، مرجع ٢٦٩، ص ٧).

* كان ابن خلدون متتفوقاً على هيپوكراطيس (Hippocrates) لا سيما في تحليله "تأثير البيئة على المجتمع" (مراجع ٢٦٩، ص ٣).

* "سار ابن خلدون على نفس الطريق الذي سار عليه فيما بعد فيكو، ومونتسكيو، وباكيل Buckle (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٤٨، انظر أيضًا الخضيري، مرجع ٤٢، ص ١١٢).

* "تحليل ابن خلدون لتأثير البيئة الطبيعية على المنظمات الاجتماعية كان واسعًا وأكثر عمقاً من أي دراسة لهذا الموضوع حتى وقت بودن Bodin، إن لم يكن وقت مونتسكيو" (١).

* "إن ابن خلدون هو المصدر الأكثر احتسالاً لنظرية المناخ عند مونتسكيو" (الهنداوي، ص ٥٠ . انظر أيضًا ص ١١٠).

"المجيد بالذكر، أن بعض أشتوولوجي أمريكا الشمالية اتبعوا في التنظير التاريخي والجغرافي أسلوباً مشابهاً لأسلوب ابن خلدون. يكفي أن نشير هنا إلى أن فردريك بواز نفسه كان قد كتب، أول ما كتب، في الجغرافية البشرية الشبيهة جداً بالأتونغرافيا الحضارية" (الخوري، مرجع ٤٦، ص ٣٦).

في الواقع، تطرق عدد من المفكرين قبل وبعد زمان ابن خلدون إلى دور العامل الجغرافي في العلاقات المجتمعية، بضمهم بعض مفكري القرون الوسطى ومنهم جيوفاني فيلاتي (Villani) أو توماس الأكديوني وميخائيل أنجلوا وماكينافيلي وبوذن (٢). لقد رأى ابن خلدون أن العوامل الجغرافية تؤثر على خصال الإنسان. ولكنه لم يزيد الرأي القائل بأن الأشخاص السود (السودان) "هم ولد حام بن نوع، اختصوا بلون السواد لدعوه (العنة) كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه". ورأى ابن خلدون أدناه يظهر شرح حتميته الجغرافية (مراجع ١، ص ٨٤-٨٣):

ودعا نوع على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس في ذكر السواد و إنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولده إخواته لا غير. وفي القول نسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات (الكائنات)، ولذلك إن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هواهم للحرارة المضاغفة بالجنوب. فبان الشخص تسامي رؤوسهم مرتبين في كل سنة قرية إحداهم من الأخرى. فتطول المسامحة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القبض الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر. ويشير هذين الإقليميين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أبداً البياض من مزاج هواهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرآى العين أو ما قرب ولا ترتفع إلى المسامحة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبسيط ألوان أهلها وتنشيء إلى الزعورة ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلد وصهوة الشعور.

في عهد ابن خلدون، اعتقاد أفراد كثيرون أن خلق السود "على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرف، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع". أما ابن خلدون فقد أرجع هذه الخصال إلى العوامل الجغرافية، حيث قال: "تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء". وعلى هذا اتفقد كلاً من غالينوس وبغوب بن اسحق الكندي القائلين بأن مثل هذه التصرفات من السود إنما هي "الضعف أدمغتهم وما نشأ عنده من ضعف عقولهم"، وقد أكد ابن خلدون بشدة أن مثل هذا الرأي هو "كلام لا محصل له ولا برهان فيه" (مرجع ١، ٨٦-٨٧).

وقد أشار شميدت (Schmidt) إلى أن "ابن خلدون لا يستعمل العرق (العنصري) كعامل حاسم فريد" (مرجع ٢٨٥، ص ٣١). وفي دراسته التفصيلية عن آراء ابن خلدون في العرق، يقول دوفر "Dover": لم أر كتاباً أكثر أهمية في تاريخ الأفكار العرقية... من المقدمة" (مرجع ١٨٩، ص ١١٩). ويضيف: "إن خلفية ابن خلدون العرقية جعلت منه مفكراً تقدماً أكثر من أولئك العلماء،" الذين شوهوا سمعة السود

من الناس، لما كتبوا ما كتبوا من "تواه" (ص ١١٣) ^(٢). وقد أكد دوفر أيضاً بأن "آراء ابن خلدون الذكية، الموضوعية، شملت بنفس المستوى دراسته عن اليهود" (ص ١٤). انظر أيضاً شريط، مرجع ٦٨، ص ٥٦٥-٥٦٧).

ويعتقد دوفر بأن ابن خلدون أظهر للعلن و"الأول مرة تأثير العبودية على ما يسمى بـ الخصائص العرقية والتحامل (التحيز) العرقي" (مرجع ١٨٩، ص ١١٤). كما أشار طه حسين إلى هذا المعنى بقوله (مرجع ٣٥، ص ١٥١-١٥٠):

مع أن أرسطو وابن خلدون يتفقان في منح الإنسان حق استغلال الطبيعة فإنهما يختلفان في تطبيق مبادئها الأساسية، فأرسطو يقرّ الرق ويجعله مشروعًا، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وأخرين خلقوا ليكونوا عبيداً، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين. أما ابن خلدون فلا يقر الرق إلا لأن الدين قد سمح به. وقد أفضى به تعليمه إلى أن يقرر أن استعباد الإنسان ليس وسيلة للكسب، وأنه وسيلة طارئة فقط. يقول إن الإنسان حر بطبيعته.

س وعيساوي أيضاً كان مقتئعاً بأن ابن خلدون يستحق مدحاً (اطرفاً) خاصاً لإدراكه بأن معظم خصائص الجماعات البشرية يمكن ردتها ليس للعوامل العرقية المتأصلة (الملازمة) بل، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى أسباب أخرى، كالعوامل البيئية مثل المناخ والطعام ومركز الإنسان الاجتماعي (مرجع ٢٢٧، ص ١٥).

هل ابن خلدون من أوائل المهتمين بتنظيم المدن؟

قبل كل شيء، يرى ابن خلدون أن عملية التحضر (أو التمدن) ظاهرة اجتماعية متوقعة، فهي هدف البدو الذي يطمحون إلى حياة الدعوة والهدوء والشرف. هؤلاء الناس، كأي فاتح منتصر، لا يحتاجون إلى إنشاء مدينة أو عاصمة جديدة لأنفسهم، إذ يمكنهم الاحتفاظ بأي مدينة استخدمت من قبل الحكم السابق. ولكن إنشاء دولة جديدة قد يعني إنشاء مدينة جديدة، مثلما بغداد في بداية الحكم العباسى والقاهرة بعد غزو الفاطميين لمصر (مرجع ١، ص ١٢١ و ٣٤٢-٣٤٣). إنشاء المدينة يمثل الطور الأول في حياتها (الفترة والنشاط). الطور الثاني هو النضج، ويأتي بعده طور الشيخوخة

(الخرف). لم يذكر ابن خلدون "طور الطفولة"، غير أن أفكاره عن تطور المدينة تشبه تلك التي قال بها غريفث تيلر (مراجع ٢١، ص ١٠١). فقد تطرق كلاهما إلى العوامل العديدة التي تساهم في التطور الحضري؛ ومن الواضح جداً أن ابن خلدون أبدى اهتماماً أوسع بالجانب الاجتماعي، فالمدينة عنده ظاهرة اجتماعية.

اعتقد ابن خلدون أنه لأجل إنشاء المدن، كمكان للسكن والحماية "وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع" وتسهيل المرافق. والمتطلبات المعنية هي كما يأتي (مراجع ١، ص ٣٤٧ و ٣٤٩) :

- ١- أن يكون مكان أو وضع المدينة "في متنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعرة من الجبل وإما باستداره بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة فيصعب منالها على العدو".
- ٢- "طيب الهوا، للسلامة من الأمراض... والمدن التي لم يُراع فيها طيب الهوا، كثيرة الأمراض في الغالب" حسب مشاهداته.
- ٣- تسهيلات في طرق المواصلات، مثلاً نهر أو بحر، فقربها من البحر هو لتسهيل الحاجات القاضية "من البلاد النائية".
- ٤- عيون مياه عذبة.
- ٥- "طيب المداعي" للسائمة.
- ٦- وجود "مزارع" بالقرب من الأماكن السكنية.

وقد وجد ابن خلدون أن هذه المتطلبات "متغيرة بتفاوت الحاجات وما تدعو إليه ضرورة الساكن". هذه المتطلبات، في زمانه بل وحتى إلى عهد قريب من التاريخ البشري، كانت ضرورية في بناء المدينة. أما اليوم، فليس من الضروري لأجل أن تحمي المدينة نفسها أن تكون المداعي قرية من مركز المدينة. عندما تتحقق المتطلبات أعلاه، يجب الأخذ بنظر الاعتبار ما تحتاجه المدن عند تشييد الأبنية (مراجع ١، ص ٣٤٢ و ٣٤٤-٣٤٥) :

- ١- "اجتماع الفعلة" أو العمال، كثرة عدد العمال شيء، واجب إذا كانت الدولة عظيمة متسعة، وفي هذه الحالة قد يتم الحصول على هؤلاء من مناطق عديدة؛
- ٢- تعاون العمال؛

٣- استعمال المكائن "الذي يضاعف القوى والقدرة في حمل أثقال البناء، لعجز القرة البشرية وضعفها عن ذلك". وهنا تأتي أهمية "الصناعة الهندسية" لا سيما في نقل تلك المكائن.

رأي ابن خلدون أن قلة الأبنية والتشييد في الإسلام يرجع إلى العوامل التالية (مراجع ١، ص ٣٥٧-٣٥٩) :

- ١- كان العرب، في بداية تمدنهم، "أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة".
- ٢- كان الدين الإسلامي "أول الأمر مانعاً من المغالاة أو البنيان والإسراف فيه في غيرقصد".

٣- قلة مراعاة العرب "لحسن الاختيار في اختطاط المدن... وطيب الهوا، والمياه والمزارع والراعي". وذكر ابن خلدون أنه عند التخطيط الذي قام به العرب في الكوفة والبصرة والقيروان "لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إبلهم وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تسد عمرانها من بعدهم"؛ أي لم تكن هناك موارد تكفي لعيشة سكانها. وقد أخطأ ابن خلدون في تعميمه. فالبصرة اليوم هي ثاني أكبر مدينة في العراق، ومتلك وضعاً طبيعياً مهماً مع كثرة المياه لسكانها.

يرأى ابن خلدون، المدن ليست سواسية بما في ذلك الحجم. حجم المدينة أو كثافة السكان تقرره عوامل عديدة أهمها الهجرة. أسباب الهجرة تشمل: احتلال المدن واستيطانها من قبل الغزاة؛ ٢- الشرف، الذي يشجع الناس على الذهاب إلى المدينة؛ ٣- إرضاً، الحاجات الإنسانية، وذلك باستخدام التسهيلات التي تقدمها المدينة؛ ٤- العامل الاقتصادي، كمؤشر واضح لحجمها؛ ٥- اعتماد الناس على "مساعدة وحماية دولة قوية" عاصمتها عادة منطقة حضرية (مراجع ١، ص ٣٤٣). إذن، عظم عمران المدينة "يعني كثرة سكانها" (مراجع ١، ص ٣٥٩)، ويعني أنها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار حاجات ومشاكل السكان. "إن الناس في المدن لكثرة الإزدحام والعمان يتشاركون حتى في القضاة، والهوا، الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء، مما يتوقع معه حصول الضرر في المحيطان فيمنع جاره من ذلك إلا من كان له فيه حق، ويختلفون أيضاً في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجاربة والفضلات المائية في القنوات" (مراجع ١، ص ٤٠٨-٤٠٩).

وقد ذكر ابن خلدون أن زيادة السكان معناه توسيع المدينة بحيث تشمل مناطق لم تكن مأهولة من قبل "كما وقع ببغداد وأمثالها" من المدن. فقد كانت بغداد "مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة وحدها يجمعها سور واحد، لإفراط العمران [كثرة السكان]، وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية، وحال مصر القاهرة بعدها" (مراجع ١، ص ٣٤٣). واتساع المدن الكبيرة، كما حصل في بغداد، هو ما نطلق عليه اليوم عملية الضاحية الحضرية (Suburbanization). وأما ما يتعلق بانخفاض عدد سكان المدينة فإن ابن خلدون يعزّز ذلك إلى عوامل منها:

- ١ - "الإجحاف بالرعايا"، باستعمال القسر ضد الرعية من قبل "حكومة فاسدة"، ومثل هذا يحدث عندما تقل "المجبايات" (الضرائب).
- ٢ - مجاعات كثيرة، لا سيما عندما "تقبض الناس أيديهم عن الفلح".
- ٣ - "وقوع الوباء، وسببه في الغالب نساد اليوا"، لكثره السكان (مراجع ١، ص ٣٠١-٣٠٢).

وقد لاحظ عبد الرحمن بدوي تشابهًا في آراء ابن خلدون وأرسطو بما "يجب مراعاته في أوضاع المدن". ويتساءل: "هل صحيح أنَّ ابن خلدون لم يفتأ من سياسة أرسطو؛ وإن كان أفاد فالى أي مدى؟" (مراجع ١٦، ص ١٥٢ و ١٥٦). يعتقد بدوي أنَّ "المهم في هذا كله أن ابن خلدون اطلع على تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة وناقشه في بعض مواقعه. وما دام قد اطلع على هذا التلخيص، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة" (ص ١٥٩).

غير أن طه حسين اعتقد أن ابن خلدون كان "يعدَ... كما فعل أرسطو الشروط الازمة لتأسيس المدينة، و برنامجهما واحداً تقريباً. ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً في التوسع في تعلييل هذه الشروط" (مراجع ٣٥، ص ١٤٠). وكما قال شبر، أن ابن خلدون اهتم بجميع المتطلبات التي عليها يعتمد تأسيس المدن، وأنه قد عبر عن آرائه بلباقة ودقة ووضوح وحرز (مراجع ٢٨٨، ص ٣٥).

يرى هاريس أن أهمية ابن خلدون تأتي في مستوى الإدريسي، عالم الجغرافية المعروف، الذي عاش قبل عهد ابن خلدون بقرنين (انظر مرجع ١٣٨، ص ١١٢).

ليس عالم جغرافية؟

بعض الباحثين في ابن خلدون لا يرون في أفكار ابن خلدون الجغرافية أصلية أو مظهراً جغرافياً استثنائياً معيناً:

* جغرافية ابن خلدون "مستخرجة من بتوليمي (Ptolemy)، ومن الجغرافيين العرب، لا سيما الإدريسي" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٦).

* "أخذ ابن خلدون بتصنيف إخوان الصفا لجغرافية العالم المجهول وتقسيمه إلى سبعة أقاليم ووصفها وتأثير البيئة الطبيعية على السكان من حيث أمرزتهم وطباعهم" (مراجع ٩، ص ٥٩).

* آراء ابن خلدون تحتوى، بشكل مذعر، على حجج ساذجة عن العرق (أو العنصر) والذكا، (بورش، مرجع ١٦٩، ص ٨٣١).

* يُردد على ابن خلدون "أنه لم يوفق كل التوفيق في بحوثه الخاصة بالعلاقة بين الظواهر الاجتماعية وظواهر البيئة الجغرافية... فقد بالغ في آثار هذه البيئة في شئون الاجتماع ونسب إليها أكثر مما لها في واقع الأمر" فكما "تأثير البيئة الجغرافية في المجتمع وتوجهه أحياناً وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها، يؤثر المجتمع نفسه في بيته ويختضنها لرغباته" (وافي، مرجع ١٢٤، ص ٧٧ و مرجع ١٢٥، ص ٢١٤).

* الخاتمة الجغرافية عند ابن خلدون ضيقة: "اليس الزنوج كما يزكى لنا ابن خلدون سرداً بسبب الشمس الأكثـر حرـة عندـهم منهاـ في أيـ مـكان آخرـ؟ فـلو جـعلـناـهـم يـعيـشـونـ فيـ مـيـتـدـجـةـ (ـاسـهـلـ فيـ الجـزاـئـرـ)، أـلـنـ يـنتـهـيـاـ بـأـنـ يـصـبـحـواـ حـمـراـ؟ـ" (لابيـكاـ، مـرجـعـ ٢٣٢ـ، صـ ٥٤ـ).

الهوامش

- (١) بيكروبارنز (مراجع ١٦٢ ، ص ٢٧٨ و ٢٥٠-٢٥١) ، انظر أيضاً كيبرنز (cairns) مرجع ١٧٤ ، ص ٢٢٢-٢٢٣ (٢٢٢) ، سوروكن (مراجع ٢٩٣ ، ص ٢٤ و مرجع ٢٩٢ ، ص ١٠٠) ، فور (مراجع ٢٦٢ ، ص ١٧٦-١٧٥) و مرجع ١١٦ ، ص ٩١ (٩١) ، قدسي (مراجع ٢٦٩ ، ص ٦٥-٦٦) .
- (٢) للمزيد من المعلومات ، راجع سوروكن (مراجع ٢٩٢ ، ص ١٠) ، سوروكون (مراجع ٢٩٣ ، ص ٢٢) ، الكن Ulken (مراجع ٣٠٤ ، ص ٤٠) ، وافي (مراجع ١٢٥ ، ص ٢١٢) ، شرواني (مراجع ٢٨٧ ، ص ٢١٥) .
- (٣) إن منهجية ابن خلدون في هذا الصدد دليل حي على ميله العلمية وتشكيره للخر (غريانى ، مرجع ٢١٠ ، ص ٥٠) ، انظر أيضاً وافي (مراجع ١٢٣ ، ص ٤٤) .

الفصل السابع

**هل ابن خلدون عالم تربية
اجتماعية؟**

معظم المراجع التي استخدمت في هذا الكتاب لم تذكر، مباشرة أو غير مباشرة، بأن ابن خلدون له إسهامات في ميدان التربية. ولكن هناك من يعتبر ابن خلدون رائداً في التربية لأنه قال بآراء مهمة، كالتالي:

- * ابن خلدون "إمام ومجدد في بحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي" (وافي، مرجع ١٢٣، ص ١٤٣ ومرجع ١٢٥، ص ١٣٤).
- * ابن خلدون معلم (يعرف أصول التدريس) (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٦٧ و ١٧٧٠).
- * يعتبر من أوائل من وجه انتقادات لطبيعة وقصور المعرفة الإنسانية (شيخ، مرجع ٢٨٦، ص ١٢٠).
- * "نلاحظ أن ابن خلدون انطلق من مسلمات وديهيات بني عليها نظرية في المعرفة" (شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٣٨)، "واتخذها أساساً لبحثه في العلم والتعليم" (إبراهيم بيومي مذكور، مرجع ١٠٤، ص ١٣٠).
- * "من الممكن أن تكون نظرية ابن خلدون في المعرفة والمجتمع أقرب إلى فهم واقعنا من النظريات الغربية الحديثة" (فاطمة بدوي، مرجع ١٩، ص ٩٩).
- * نظرية ابن خلدون في "المعرفة وطرائق التربية والتعليم أثارت... إعجاب الباحثين المعاصرين ودفعت الكثيرين منهم للدراستها وتحليلها" (خليل، مرجع ٤٤، ص ٢٧).
- * "إن المقدمة تعتبر أروع أثر تاريخي واجتماعي وتربوي لم يشهد تاريخ العلم له مثيلاً في القرون الوسطى. ومع ذلك، فإن ابن خلدون يعترف، بتواضع نادر، بأن كتابه قابل للتعديل والتجریح" (عبد المولى، مرجع ٧٨، ص ١٢٠).
- * "إن آراء ابن خلدون في التربية غنية بالأفكار التي تحتاج إلى المتابعة من خلال البحث والدرس" (الطبع، مرجع ٧٣، ص ٨٩).

* استطاع ابن خلدون "أن يضيف إلى عقريته المتشعّدة الجوانب جانبًا آخر ظهر في ميدان التربية والتعليم فكانت له فلسفة تربوية متكمالة الجوانب" (صادق جعفر اسماعيل، مرجع ٨، ص ١٠٣). وتعتبر نظراته في التعليم قيمة "متطرفة مقارنة بالوقت الذي عاش فيه" (فروخ، مرجع ١٩٩، ص ١٤٦). انظر أيضًا شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٨٤؛ باتسيفا، مرجع ١٦٠، ص ٦٣ و ٦٤).

* "إن إدراك ابن خلدون لطبيعة الملوكات والكشف عن خصائصها قادته إلى وضع منهجية ل التربية الملوكات وتعلّمها، وهذه المنهجية هي إحدى الشمرات التي قدمها علم النفس التربوي إلى التربية الحديثة في مجال التعليم ونظراته" (أحمد زكي صالح، مرجع ٧١. انظر أيضًا مرجع ٧٠، ص ٨٦).

* "ما أقرب ما سعى إليه ابن خلدون مما تدعى إليه التربية الحديثة من تحويل إحساسات التعلم إلى أفكار عن طريق معالجة و مباشرة الأشياء نفسها، وليس بالأخبار والوصف والبلاغة والمجاز. وهذا ما جاء على لسان رائد التربية الحديثة جان جاك روسو (شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٦٥-٦٦).

* "لعل أهم ما تميزت به" الآراء والأبحاث التربوية عند ابن خلدون " أنها تعتمد على خبرة المؤلف العريضة ومشاهداته الواسعة، وهي بذلك تعتبر الأساس التجربى العلمي لقيام نظرية تربوية أصلية في علم التربية" (صادق جعفر اسماعيل، مرجع ٨، ص ٩٤. انظر أيضًا ص ١٠١).

* "أهم ما يميز آراء ابن خلدون في التربية والتعليم اعتداله في التفكير، فلم يتماد في الاتجاه بالتربية نحو الدين مع إهمال القيم الدينية، بل كان متزنًا في تفكيره من هذه الناحية" (فتحية سليمان، مرجع ٦٣، ص ١٦٦). انظر أيضًا فاطمة بدوي، مرجع ١٩، ص ٩٢).

* " بينما يعتبر آدم سمث أن أعمال معلمي المدارس والأساتذة غير مريحة، فإن ابن خلدون على العكس يعترف بأن تعليم العلوم هي واحدة من الصناعات، وعلى هذا فهي مريحة " (Productive) نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٣٩).

* "لقد تفطن ابن خلدون للعلاقة الوثيقة بين الحياة الاجتماعية والتعليم، وحلل بدقة أكثر من ديوبي ولكن بأسلوبه وطريقته الخاصة، الترابط الذي لا ينفك بين مستوى

المجتمع ومستوى التعليم" (شرط، مرجع ٦٨، ص ٦٥٠، انظر أيضاً شلايفر Schleifer، مرجع ٢٨٤، ص ٢٢٦ أو ٢٢٩).

أفكار ابن خلدون في التربية

آراء ابن خلدون في التربية تحتاج إلى شرح وتحليل مسهب. يعتقد ابن خلدون أن الجنس البشري يتميز عن الحيوانات "بالتفكير الذي يهتدي به" (مراجع ١، ص ٤٢٩). ثقافة الإنسان مكتسبة، وعلى هذا فالتفكير هو أساس المعرفة، وغير براحت معينة خلال حياة الفرد في المجتمع البشري. "وذلك أن المدى في العلم والفن فيه والاستيلا، عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله..." (مراجع ١، ص ٤٣٠) ^(١) حتى "علوم السحر" مكتسبة، إذ "هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية المكتسبة كلها وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضة" (مراجع ١، ص ٤٢٩ - ٤٣٠ و ٤٩٨).

طرق التعليم: بالإضافة إلى الأسرة فإن المعلمين والشيخ (الكبار في السن) هم أيضاً من الجماعات المهمة في عملية التنشئة الاجتماعية. فمنهم يكتب الأفراد أساليب السلوك (التي تعينهم في اتصالاتهم الاجتماعية مع الآخرين) كالعادات والتقاليد والمعايير واللغة والموسيقى والتفسيرات الدينية. ويمكن أن تعتبر هذه العملية جزءاً من مرحلة التعليم الرسمي (formal) أو التعليم العام. أكد ابن خلدون على أن "تعليم العلم صناعة"، لأن باستطاعة العقل البشري اكتساب المعرفة واكتساب "الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته":

إن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلأ قليلاً، يُلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب وتقرب له فسيشرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأتها لفهم الفن وتحصيل مسائل ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها ويستوفي الشرح

بالبيان ويرجع عن الإجمال ويدرك له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجرد ملكته ثم يرجع به وقد شدَّ فلا يترك عريضاً ولا مهماً ولا مغلقاً إلا وفتح له مقلته فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته هذا وجه التعليم المفيد (مراجع ١، ص ٥٣٣) (٢).

غير أن بعض المعلمين يجهلون هذه الطريقة الفعالة في التعليم، إذ يذكرون على تلقين الطالب وواجهونه بمشاكل علمية شامضة ويطلبون منه أن يرتكز على حلها لاعتقادهم بأن هذه هي الطريقة الصحيحة للتعليم:

وقد شاهدنا كثيراً من المتعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفادته ويحضرون لتعلم في أول تعليمه المسائل المقللة من العلم ويطالبونه باحضار ذهنه في حلها ويحسبون ذلك مراضاً على التعليم وصواباً فيه ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله ويخلطون عليه بما يلقون له من غaiات الفنون في مصادتها وقبل أن يستعد لفهمها فإن قبول المعلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً. ويكون التعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل على سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية... وإذا أثبتت عليه الغaiات في البداءات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي ويعيد عن الاستعداد له كله ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فستكاسل عنه وانعرف عن قبوله وقادر في هجرانه وإنما أتي ذلك من سوء التعليم (مراجع ١، ص ٥٣٣-٥٣٤).

وقد اقترح ابن خلدون ما يأتي:

- ١- الابتعاد عن "الحفظ" (عن ظهر قلب) لأنه يؤدي إلى النسيان (مراجع ١، ص ٤٣٢).
- ٢- الابتعاد عن كثرة الاختصارات الموزفة في العلوم لأنها مخلة بالتعليم، أي أن الاختصار في الألفاظ يعني "حشو القليل منها بالمعانى الكثيرة"، وقد يكون ذلك "مخلاً بالبلاغة وعساً على الفهم" وتحتاج إلى وقت طويل لاستيعابها (مراجع ١، ص ٥٣٢).

- ٣- إذا عسر على التلاميذ حصول المعرفة والصدق فيها فإن "أيسر طرق هذه الملة

فتق اللسان بالمحاورة والمناقشة في المسائل العلمية فهو الذي يقرب شأنها ويحصل
مرامها" (مراجع ١، ص ٤٣١).

٤- الابتعاد عن استعمال الشدة مع أي تلميذ صغير لأنها مضرة به، وقد تدعوه
إلى الكسل وتجبره إلى الكذب والغثيث وهو الناظر بغير ما في ضميره خوفاً من
انبساط الأيدي بالقهر عليه" (مراجع ١، ص ٥٤). ومهما يكن من أمر فإن الإنسان
هو الدافع الرئيسي لعملية التنشئة الاجتماعية. إذا أبدى رغبته في التعليم فإن هذه
العملية يمكن تحقيقها بدون صعوبات كبيرة. وبالعكس، إذا لم يكن راغباً في اكتساب
المعرفة فإنه سيحتاج إلى وقت أطول لهذا الغرض (٢) (مراجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠).

واعتبر ابن خلدون اللغة عاملاً مهماً آخر في التنشئة الاجتماعية؛ وقدم لنا المثل
الآتي: "لو فرضنا صبياً من (صبيان العرب) أنشأ وربّ في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم
ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها". أي إذا كانت اللغة
العربية غريبة على الفرد فإنه يجد صعوبة أكثر في تعلمها واتقان قواعدها. اللغة بعد
ذاتها مهمة لأنها تمكّن الفرد من التعبير عن مشاعره، و "الناس محتاجون إلى العبارة
عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع" (مراجع ١، ص ٣٩). ومعظم هذا التعبير عن
المقصود يتم شفهياً. إضافة إلى رمز الكتابة التي تهتم بها كل الشعوب.

هذه الخصائص الثقافية في التنشئة الاجتماعية تصبح أكثر ثباتاً إذا اكتسبت في
سن مبكرة؛ وقد تشمل اللغة الطالحة التي تستعمل من قبل عدد كبير من الناس مع
أصدقائهم ورؤسائهم ونسائهم. "فتجد كثيراً منهم يقدّعون في أقوال الفحشاء، في
مجالسهم دين كبارائهم وأهل محارمهم لا يصدّهم عنه وزرع الحشمة لما أخذتهم به عوائد
السوء، في التظاهر بالفواحش قوله وعملاً" (مراجع ١، ص ٥٥).

مكانة المعلم: مما يجلب النظر أنه على الرغم من أن ابن خلدون قال إن "التعليم
لهذا العهد من جملة الصنائع [المهنة] (المعيشية)" فإنه أيضاً أعتقد أن "المعلم مستضعف
مسكين" وهو من هؤلاء الذين يحاولون "نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل" (مراجع ١،
ص ٢٩ و ٣٠). وقد يعزى ذلك إلى أنه في بداية العهد الإسلامي "لم يكن التعليم
بالجملة صناعة"، كما أن المتنفذين في الحكم ابتعدوا عن هذه المهنة. ويعتقد ابن خلدون
أن المعلمين هم أقل علمًا بأمر السياسة لأنهم تعودوا على التخمين والأمور التجريبية

النظرية والتي قد لا يمكن تطبيقها على كل جوانب الحياة الاجتماعية (مرجع ١، ص ٢٩ - ٣٠).

التعليم في المناطق الحضرية: قبل كل شيء، يعتقد ابن خلدون أن "المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي" (مرجع ١، ص ٤١). هكذا كان الواقع في زمانه بين البدو وفي القرى النائية التي كانت تفتقر إلى التعليم العلمي. فإذا أراد الناس هناك السعي نحو التعليم فعليهم أن يذهبوا إلى المناطق الحضرية (المدن). يقول ابن خلدون: "إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم.. من جملة الصنائع" (مرجع ١، ص ٤٣٤). فالتمدين أو نفط الحياة الحضرية (Urbanism) يجلب معه إسهامات إيجابية: التأكيد على التعلم مثلاً يقود إلى تطور الفنون والعلوم؛ وأiben خلدون نفسه اعترف بوجود هذه الخصائص في المدينة، وإن الجهل انقطع عن العرب: "ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمة من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً... واعتبر ما ذكرناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها [سكانها] صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفشوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون" يعكس "من نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة" (مرجع ١، ص ٤٣٠ - ٤٣٤). وعلى سبيل المثال، ذكر ابن خلدون كيف أن مادة الحساب ضرورية في الحياة الحضرية لا سيما استعمالاته في الأمور التجارية. مثل هذه العلوم تجهز السكان الحضريين بالمعرفة والخبرة والذكاء، (مرجع ١، ص ٤٢٩ - ٤٢٨). (٤)

يبدو مما ذكرناه أعلاه أن غاية المفكرين الإسلام في التربية تختلف عن تلك التي عند الإغريق. كما قال ابن خلدون: إن هدف التربية هو المعرفة (Knowledge) من جوانبه العديدة، وليس إعداد قادة أو أناس للحكم.

هل أهمل ابن خلدون الفرد؟

يعتقد الحصري أن "أبرز الانطباعات التي يحصل عليها علماء الاجتماع، عندما يدرسون مقدمة ابن خلدون، هو اهتمام مؤلفها بالظاهر الاجتماعية اهتماماً بارزاً،

وإهماله العوامل الفردية أهلاً كلياً" (مراجع ٣٧، ص ٥٧٢). ويرى وايت أن السبب في ذلك هو عدم مقدرة ابن خلدون على فهم دور الفرد في التاريخ (مراجع ٣١١، ص ١١٥). ولكن شامبلس يخالف رأي وايت، إذ يقول: إن ابن خلدون "لم يهمل الفرد كلياً، وإن بعض افتراضاته عن الطبيعة الإنسانية تشكل قاعدة لنظريته في المجتمع" (مراجع ١٧٥، ص ٢٩٦). ويضيف عمر فروخ إلى ذلك قائلاً: إن ابن خلدون يذكر بوضوح "أن أحد أهداف التربية هي تنمية الشخصية الإنسانية" (مراجع ١٩٩، ص ١٥٢). كما أن عيساوي أغرب عن رأيه بأن "علم النفس التربوي مبني على فكرة الملكات (القابلة)" (مراجع ٢٢٧، ص ١٧). وعلى هذا استطاع ابن خلدون أن يقدم لنا تفسيراً اجتماعياً - ثقافياً عن ذكاء الفرد. فقد ناقش مثلاً الاعتقاد السائد في زمانه بأن عقول الشعوب الشرقية "على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة وأعظم كيماً بفطرتهم الأولى". واعتقد أن الأمر "ليس كذلك، وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار" (مراجع ١، ص ٤٣٢-٤٣٣)؛ وإذا كان هناك فرق فيجب أن يُعزى إلى اختلاف الثقافات والتطور الاجتماعي. فالعقل إلى حد كبير نتاج الظروف الاجتماعية؛ وبهذا فإن المعرفة تزيد أو تتفصّل نتيجة الاحتكاك الاجتماعي والخبرة التي يحصل عليها الفرد من الآخرين. كما اعتقاد ابن خلدون أن بعض البدو أكثر ذكاءً من كثير من الحضر، ولكن عملية التحضر (التمدن- Urbanization) وما يصاحبها تعتبر عاملًا كبيراً. يقول: "فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته إنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم" (مراجع ١، ص ٤٣٣-٤٣٤).

أما ما يتعلق بالشخصية، فيعتقد الساعاتي أن ابن خلدون "توصل بنفاذ بصريته إلى تفسير الأحلام تفسيراً يشبه قام الشبه التفسير الذي نادى به فرويد في العصر الحديث" (مراجع ٥٩، ص ٣٠). التشديد هنا)، ويرى شيخ "أن معالجة ابن خلدون لظواهر سيكولوجية الشاذين، وعلم النفس المرضي (Psychopathology)، وعلم نفس التخاطر (Parapsychology) إلخ، تشكل جزءاً أصيلاً من أجزاء المقدمة" (مراجع ٢٨٦، ص ١٤٣). وقد أكد محمد محمود ربيع هذا الرأي بقوله أن هناك أماكن عديدة في المقدمة تحتوي على ملاحظات في التفسير النفسي (السيكولوجي) للسلوك الاجتماعي البشري (مراجع ٢٧١، ص ٢٩). انظر أيضاً الذوادي، مرجع ٥٠، ص ١٠٢ أو ١٠٣).

من المواقف الواضحة هي أن ابن خلدون اعتبر التربية "ظاهرة اجتماعية" تخضع لعوامل التغيرات الاجتماعية (حتى، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٣)، وأن "آراءه في علم النفس الاجتماعي تذهب أبعد من مجال الفرد بحيث تشمل المجتمعات البشرية والحضارات" (الذوادي، مرجع ١٨٧، ص ١٠٧-١٠٨).

الهوامش

- (١) طلبة الفكر الحدوثي يتفقون بأنه أكد أهمية الخبرة الشخصية ، الخبرة القليلة تعنى معرفة قليلة . ويدرك في مقدمته هذا المثل ، “أن وزيرًا اعتقله سلطانه ومحكم في السجن سنتين ربي فيها ابنه في ذلك المعيس ، فلما أدرك وعقل سأله عن اللحمان التي كان يتغذى بها ، فقال له أبوه هذا لحم الفنم ، فقال وما الفنم ، فيمضها له أبوه بشياتها ونسماتها ، لم يقول يا أبست تراها مثل النار ، فيتذكر عليه ويقول ابن الفنم من النار . وكذا في لحم الإبل والبقر ، إذ لم يعاين في محبه من الحيوانات إلا النار فيحسبها كلها أبناء جنس النار” (مراجع ١ ، ص ١٨٢) .
- (٢) هذه الطريقة التعليمية قد تحصل للبعض في أقل من ”ثلاث ثكرارات“ حسب استعداد التعلمية الذهنية (مراجع ١ ، من ٥٤٢) .
- (٣) رأى ابن خلدون أن ليس جميع الناس مقبلين على دراسة العلوم ، لأن دراسة العلم إنما هو نوع من الترف ، ”تعلم العلم كسائل أو حاجي“ (مراجع ١ ، ص ١١) .
- (٤) قال ابن خلدون أن ”مشاهير المعلمين“ في صدر الإسلام كانوا من غير العرب ، وذلك لأن الإسلام آنذاك لم يكن عندهم العلوم كمهن ، ويسحب انتصاراتهم إلى المخروب تركوا هذه ”العلوم“ إلى الغرس وغيرهم (مراجع ١ ، ص ٤٣) .

الفصل الثامن

هل ابن خلدون عالم اقتصاد؟

الفصل الثامن

هل ابن خلدون عالم اقتصاد؟

وأشار بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون عالم اقتصاد "ترك لنا ثروة من الإسهامات، لأول مرة في تاريخ علم الاقتصاد" (عويس، مرجع ٢٦٤، ص ١١٢). ويعتقد مزيان أنه "إذا نظرنا إلى الاقتصاد نفسه كعلم مستقل فلا يمكن أن يغفل في تاريخ هذا العلم رجل مثل ابن خلدون له اهتماماته الخاصة وله مجده الخاص في إبراز بعض النظريات الاقتصادية التي لا تقل أهمية عن كثير مما نهتم به من نظريات مختلفة في دراستنا الحالية" (مراجع ١٠٨، ص ٣٩٨). وهذه آراء أخرى في هذا الشأن:

- * إن ابن خلدون هو "أعظم عالم اقتصاد في القرون الوسطى الإسلامية". ومقدراته الفائقة في الموضوعات الاقتصادية تستحق ملاحظة بلزнер (Plessner) بأن علم الاقتصاد الإسلامي بدأ مع ابن خلدون" (سبنغر، مرجع ٢٩٧، ٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٨٣).
- * لأنه أول عالم اقتصاد، فإن ابن خلدون يستحق أن يطلق عليه أبو الاقتصاد أو مؤسس علم الاقتصاد. فآراؤه "مبنية على منهج بحث سليم وقرارات معتدلة وتمثل أول بحث علمي مطبوع عن الاقتصاد" (نشاء، مرجع ٢٥٨، ٣٦٦ و ٣٧٨ و ٣٨١). وعلى الرغم "من اختلاف المجتمع المعاصر عن المجتمع في زمن ابن خلدون إلا أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الإنتاج ما زالت تحتفظ بكثير من رونقها وجدتها" (مراجع ٤٢، ص ١٦٤).
- * يجب أن نشيد بدور ابن خلدون "في ميدان البحث العلمي الاقتصادي باعتباره أول من وضع دعائم علم الاقتصاد، ومؤسس مذهب الاقتصاد المرسل، وصاحب فضل أسبق بالكثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين إلى غيره من الاقتصاديين الحديثيين" (مراجع ١٠٥، ٣٠٧ و ٣١٧).
- * كان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في ذلك الوقت استطاع أن يزكي السر

عن قيمة الاكتشاف العقري للعمل كجوهر للقيمة، وهذا كشف عظيم جداً وخاصة إذا قورن بالوضع الذي كان عليه علم الاقتصاد في عصره" (وإن كان علم الاقتصاد آنذاك «يعتبر جزءاً مزيناً من علم الأخلاق وعلم الفقه»). (باتسيفا، مرجع ١٦٠، ص ٤٩؛ كذلك ص ٢٠ و ٤٧).

* "يعطي ابن خلدون أهمية كبيرة ليس فقط للعوامل الاجتماعية وإنما أيضاً للعوامل الاقتصادية البحتة" (سارتون، مرجع ٢٨١، ١٧٧١، ص ٢٨١).

* استطاع ابن خلدون "أن يقدم لنا... الظواهر الاجتماعية في إطار التطور الاقتصادي، وأن يرصد نتائجها السياسية... رابطاً المسابات بأسبابها المادية، في إطار نظرية متكاملة منطقية واقعية، لا تجد صعوبة في فهمها واستنتاج ملامحها الرئيسية". (التبهان، مرجع ١١١، ص ١٠). فهو مثل الاقتصاديين المحدثين "يتوقع ما يحدث في الواقع.. فهو لم يناقش فيما إذا كان من واجب الدولة أن تتدخل أم لا" (نشاء، مرجع ٢٥٨، ص ٤٥٩).

* جانب كبير من تفهم ابن خلدون للسلوك الاقتصادي حصل عليه "من خلال خبرته الإدارية والقضائية" (سينغلر، مرجع ٢٩٧، ٣٠٤، ص ٣٠٤).

* "إن ابن خلدون حينما قال بنظرته حول المعاش الإنساني لم يقل بها لتنطبق على المجتمع المعاصر له أو غيره، وإنما على المجتمع الإنساني بشكل أعم" (عبد الله، مرجع ٧٧، ص ٢٢).

* "إن ابن خلدون استطاع أن يفهم حياة المدينة الداخلية فوصف لنا الصنائع وتتطورها وأسباب ظهورها وظروف الانتاج فيها" (غازي، مرجع ٩٠، ٦٤، ص ٦٤). وكان أول من وصف وظيفة الصناعة اليدوية وعلاقتها بالأثيريا، "سپولر spuler، مرجع ٢٩٨، ٣٥٢، ص ٣٥٢).

* "اكتشف ابن خلدون عدداً كبيراً من المفاهيم الاقتصادية المهمة قرولاً قبل ظهورها في الغرب، وقد استخدم هذه المفاهيم للوصول إلى نسق ديناميكي منتظم لأفكاره الاقتصادية (بولاكي، مرجع ١٧٠، ١١٧، ص ١١٧).

* "فطن ابن خلدون بالبداية... إلى قانون العرض والطلب فأدرك تأثيره في سعر المنتوجات وفي تكثير عدد الصنائع أو تقليله" (كلوزيو، مرجع ١٧٩). آراء ابن

خلدون هنا التي تشابه آراء آدم سميث تجليه "سلفاً وإماماً لاقتصادي هذا العصر" (انظر عزت سيد الألفي، مرجع ١٣٥، انظر أيضاً Micczkowski، مرجع ٢٥٢؛ وبولاكا، مرجع ١٧٠).

* بعض أفكار ابن خلدون الاقتصادية تعتبر "تقدمية" وفيها نزعة انسانية تؤكد على قيمة الإنسان في مجتمعه (مراجع ٢٩٠، ص ١٢٧ - الترجمة الانكليزية).

* "إن مقدمة ابن خلدون قد سبقت في الظهور كتاب مالثوس في تزايد السكان بأربعة قرون وأشارت بصراحة إلى قوانين تزايد السكان كما أشارت إلى العوامل التي تحد من هذه الزيادة" (نور، مرجع ١١٤، ص ١٠٣). آراء ابن خلدون في هذا الصدد أوضح من آراء مالثوس وغيره من الذين تحدثوا عن علاقة الطعام بالسكان" (نشأت، مرجع ٢٥٨، ص ٤٢١ و ٤٣١).

* كان ابن خلدون "مدركاً ويشكل مدحش للاختلال الوظيفي في المنظمات البيروقراطية". وهو مثل ماكس فيبر اعتبر البيروقراطية الملكية وظيفية (مراجع ٢٥٢، ص ١٨٠ و ١٨٤).

* ملاحظات ابن خلدون "في مجال الاقتصاد لها صبغة حديثة. ونظرته في العمل كقيمة انسانية سبقت تلك التي قال بها كارل ماركس". (كيرنز، مرجع ١٧٤، ص ٣٣٢).

* ابن خلدون مثل "كارل ماركس، تفهم التأثير الكبير للعوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية" (عيساوي مرجع ٢٢٧، ص ١٧). ولكن يجب عدم تفسير الآراء المخليدية الاقتصادية بأنها ماركية (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ١٠ - الترجمة الانكليزية).

* بعض آراء ابن خلدون مثل "تقسيم العمل" قال بها فيما بعد جون كينيس Keynes (مراجع ٢٥٢، ص ١٨١). انظر أيضاً مرجع ١٧٠، ص ١١١٧ (١).

هل ابن خلدون عالم اقتصاد سياسي؟

يعتبر كولوزيو أول من قال "إن ابن خلدون كان اقتصادياً مبتكرًا يعرف مبادئ الاقتصاد قبل أن تعرف في الغرب" (مراجع ١٧٨). انظر أيضاً عنان، مرجع ١٩٤، ص

١٥٦). كما اعتبر المحمصاني ورسلان ابن خلدون واحداً "من أوائل علماء الاقتصاد السياسي" (مراجع ٢٤٤، ٢٠٧، ص ٥٣؛ مرجع ٢٠٧، ص ٨٩).

وقد قدم لنا بطاطح عرضاً موسعاً لنظرية ابن خلدون في هذا المجال. فبرأيه أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسي. فقبل أن يأتي علماء الاقتصاد الكلاسيكيون بقرن عده، استطاع ابن خلدون أن يبحث ببراعة وترتيب متماسك العلاقة بين الاقتصاد والسياسة (مراجع ١٦١، ص ٣٢ رومانية). كما استخدم منهج بحث يعتمد على "معلومات تجريبية" (انظر أيضاً محمصاني، مرجع ٢٤٤، ص ٩١)، واستخدم أيضاً "المنهج الديالكتيكي" (بطاطح، ص ٢٠-٧٣-٧٣؛ المحمصاني، ص ٩١ و ١١٥-١١٦) (٢).

ويعتقد بطاطح أن مفهوم ابن خلدون الذي استخدمه في الاقتصاد السياسي يقترب إلى حد ما من مفهوم جيمس ستيفوارت ويوان دي ماريانا (Juan de Mariana) عالم الاقتصاد السياسي الإسباني في القرن السادس عشر وماكس فيبر (في كتابه الاقتصاد والمجتمع) (مراجع ١٦١، ص ٣٢ رومانية و ٢٠-٨١).

من الجدير بالذكر، أنه قبل حوالي ٣٠ عاماً، قام جوزيف سبنفلر بدراسة آراء ابن خلدون الاقتصادية- السياسية، حيث أشار إلى أن العديد من استنتاجات ابن خلدون الاقتصادية جاءت نتيجة جهوده في دراسة الأنماط السياسية- الاقتصادية التي اكتشفها عند دراسته لتاريخ الإسلام والشرق الأوسط (مراجع ٢٩٧، ٢٨٩، ص ٢٩٣-٢٩٢). غير أن سبنفلر يرى أن نظرية ابن خلدون، "وإن كانت سياسية واجتماعية واقتصادية في طبيعتها، إلا أنها ليست مترابطة أو متماسكة" (ص ٢٩٠-٢٨٩).

هل هناك "اقتصاد خلدوني"؟

تعتبر الفعاليات الاقتصادية جانباً من جوانب الثقافة البشرية، إذ أنها خاضعة للتفاعل الاجتماعي. وقد أخذ ابن خلدون ذلك بنظر الاعتبار في كتاباته عن قيمة العمل الإنساني، ووسائل المعيشة، والتدرج الاجتماعي - الاقتصادي (Socioeconomic stratification).

لقد أكد ابن خلدون بأن التعاون الاجتماعي ضروري لأجل استمرار جهود الإنسان ورغباته بالعيش والبقاء. يقول (مراجع ١، ص ٣٦٠):

١٥٦). كما اعتبر المحمصاني ورسلان ابن خلدون واحداً "من أوائل علماء الاقتصاد السياسي" (مراجع ٢٤٤، ٢٠٧، ص ٥٣؛ مرجع ٢٠٧، ص ٨٩).

وقد قدم لنا بطاطح عرضاً موسعاً لنظرية ابن خلدون في هذا المجال. فبرأيه أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسي. فقبل أن يأتي علماء الاقتصاد الكلاسيكيون بقرن عده، استطاع ابن خلدون أن يبحث ببراعة وترتيب متماسك العلاقة بين الاقتصاد والسياسة (مراجع ١٦١، ص ٣٢؛ أرومانية)، كما استخدم منهج بحث يعتمد على "معلومات تجريبية" (انظر أيضاً محمصاني، مرجع ٢٤٤، ص ٩١). واستخدم أيضاً "المنهج الديالكتيكي" (بطاطح، ص ٢٠-٧٣؛ المحمصاني، ص ٩١ و ١١٥-١١٦) (٢).

ويعتقد بطاطح أن مفهوم ابن خلدون الذي استخدمه في الاقتصاد السياسي يقترب إلى حد ما من مفهوم جيمس ستيفوارت ويوان دي ماريانا (Juan de Mariana) عالم الاقتصاد السياسي الإسباني في القرن السادس عشر وماكس فيبر (في كتابه الاقتصاد والمجتمع) (مراجع ١٦١، ص ٣٢؛ أرومانية و ٢٠-٨١).

من الجدير بالذكر، أنه قبل حوالي ٣٠ عاماً، قام جوزيف سبنفلر بدراسة آراء ابن خلدون الاقتصادية- السياسية، حيث أشار إلى أن العديد من استنتاجات ابن خلدون الاقتصادية جاءت نتيجة جهوده في دراسة الأنماط السياسية- الاقتصادية التي اكتشفها عند دراسته لتاريخ الإسلام والشرق الأوسط (مراجع ٢٩٧، ٢٨٩، ص ٢٩٣-٢٩٤). غير أن سبنفلر يرى أن نظرية ابن خلدون، "وإن كانت سياسية واجتماعية واقتصادية في طبيعتها، إلا أنها ليست مترابطة أو متماسكة" (ص ٢٩٠-٢٨٩).

هل هناك "اقتصاد خلدوني"؟

تعتبر الفعاليات الاقتصادية جانباً من جوانب الثقافة البشرية، إذ أنها خاضعة للتفاعل الاجتماعي. وقد أخذ ابن خلدون ذلك بنظر الاعتبار في كتاباته عن قيمة العمل الإنساني، ووسائل المعيشة، والتدرج الاجتماعي - الاقتصادي (Socioeconomic stratification).

لقد أكد ابن خلدون بأن التعاون الاجتماعي ضروري لأجل استمرار جهود الإنسان ورغباته بالعيش والبقاء. يقول (مراجع ١، ص ٣٦٠):

انه قد عُرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. وال الحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تشدّد ضرورة الأكثر من عددتهم أضعافاً، فالقوى من المخطة مثلاً لا يستقل الواحد بتحصيل حصته فيه وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد وبخار للآلات ونائم على البقر وإثارة الأرض وحصاد السُّبُل وسائر صنْف الفلاح وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت فإنه حينئذ قوت لأضعافهم مرات.

إذن، تقسيم العمل يساهم في زيادة الإنتاج بواسطة التعاون الاجتماعي واعتماد الناس واحدهم على الآخر. وقد أكد ابن خلدون بأن تقسيم العمل، والاختصاص، وتنسيق النشاطات متوقع في المناطق التي تتميز بكثافة سكان عالية. وتقترب فكرة ابن خلدون هذه من آراء كونت ودوركهaim عن تأثير كثافة السكان في الاختصاص وتقسيم العمل (دوركهaim، مرجع ١٩١، ١٢٤، مثلاً ص ١٢٤ انظر أيضاً تি�ماشيف، مرجع ١٣٠، ص ٢٨؛ والمحمصاني ، مرجع ٢٤٤، ١٧٤-١٧٥). ويعتقد نشأة أن قول مارشال (Marshall) بأن زيادة السكان عادة يصاحبها زيادة كافية في وسائل اشباع الحاجات البشرية، لا يختلف كثيراً عن أقوال ابن خلدون (مرجع ٤٢٤، ٤٥٨، ص ٤٢٤). فحسب رأي هذا المفكر العربي، إن أي زيادة في السكان يصاحبها زيادة في مستوى المعيشة، وهذا بدوره يؤدي إلى الترف:

متى زاد العصران ((السكن) أزدادت الأعمال...). ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول وكذا في الزيادة الثانية والثالثة لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش (ص ٣٦١).

مثل هذا الترف الموفّر في المدن يؤدي إلى ارتفاع أسعار أو رواتب المهنة والأعمال إذ تتوفر "جيشنة الدواعي" على طلب تلك المرافق والاستئثار منها كل بحسب حاله

فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغاً ويكسر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض وبذل أهل الرفه والشرف أثمانها باسراف في الغلاء حاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء" (ص ٣٦٢). قد نجد بعض المبالغة هنا، ولكن آراء ابن خلدون تؤكد على حقيقة مشاهداته عن العلاقة بين حجم السكان والرغبة في الحصول على الرفاه والثروة.

وقد ربط ابن خلدون بين كثرة النعمة واليسار للدولة مع دخل ومصاريفات مواطنها "على نسبة حالة الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة الرعايا وكثرتهم يكون حال الدولة" (مراجع ١، ص ٣٧١ . انظر أيضاً ص ٢٥٦).

وسائل المعيشة الطبيعية:

يقسم ابن خلدون وسائل المعيشة إلى نوعين: طبيعية وغير طبيعية. الوسائل الطبيعية مقبولة من الناس وتشمل الزراعة (كعلم وأقدم المهن) والتجارة والصنائع (crafts). ما يتعلق بالصنائع، فإن كل واحدة منها تتطلب مهارة. ويعطينا ابن خلدون مثلاً لذلك عن التجارة: "هذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها لأن إخراج الصور من القوة إلى الفعل على وجه الأحكام محتاج إلى معرفة التنااسب في المقادير إما عموماً أو خصوصاً وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس" (مراجع ١، ص ٤١١). إن "الصنائع تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته" (ص ٤٠٠).

أما معنى التجارة فالغرض منها محاولة الحصول على "الكب بتربية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء". ويعظم ربح التاجر عندما يحاول "أن يخزن السلعة ويتحجّن بها حوالـة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فييعظم ربحه" أو ينقل السلعة إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلدـه الذي اشتراها منه" (ص ٣٩٤). (٢) ويعتقد ابن خلدون أن مثل هذا السلوك متوقع لأنه يمثل "معنى التجارة" (ص ٣٩٥). وقد يحصل "الغش" عند بعض التجار كالتأخير في دفع الديون أو "المكاسب". وسبب العديد من السلوك المستحبـ، كمقاطـاة التاجر، نتيجة مزاولة الإنسان لهذه المهنة فإن بعض الناس يبتعدون عنها (ص ٣٩٦).

وسائل المعيشة غير الطبيعية:

نجد في المقدمة فصلاً بعنوان "في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا وفسدة للجباية". وقد وصف ابن خلدون هذه الوسيلة، قائلاً (ص ٢٨١) إنها: غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولاً مضائق الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكتافون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غابة موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وما له أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء، من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكدة.

وقد يحاول حاكم الدولة أن يستولي على كمية كبيرة من الإنتاج الزراعي وغير ذلك من البضائع إما بالقوة أو شرائها "بأبخس ثمن". هذا التدخل في الأسواق يجعل الآخرين في خذلان من منافسة الحاكم في مزايدة أو مناقصة. وبهذا يتمكن من إجبارهم على بيع بضائعهم بأسعار منخفضة. وبما أن الحاكم مشغول بأمور الدولة أيضاً فهو يجبر التجار والفلاحين على شراء البضائع منه مباشرة "بأرفع الأثمان". وقد يجد الفلاحون والتجار أنفسهم مضطرين إلى بيع نفس البضائع (التي اشتروها من الحاكم) بأبخس الأثمان لا سيما في أوقات كسر الأسواق. "وربما يتكرر ذلك على الناجر والفللاح منهم بما يذهب رأس ماله فيبعد عن سوقه" (ص ٢٨٢ و ٢٨٩). أن هذا "العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم"، وقد يؤدي إلى تدهور في أوضاع الدولة. إن التجار والفلاحين أنفسهم أحياناً يشجعون الحاكم على التدخل في شؤون التجار، لأجل مصالحهم الخاصة والحصول على الأرباح وبدون أن يدفعوا الضرائب المستحقة عليهم، مما يؤدي إلى قلة الجباية من الضرائب (ص ٢٨٢).

الوسيلة الثانية غير الطبيعية هي انفراد الحاكم "بالجباية أو معظمها ويحتوي على الأموال ويعتنيها للنفقات في مهمات الأحوال فتكثر ثروته وتقل خزانته" (ص ٢٨٣).

وهناك وسيلة ثالثة غير طبيعية لها علاقة بما ذكرناه في الفقرة أعلاه: فرار بعض مسؤولي الحكم ذوي المراتب العالية "بما حصل في أيديهم من مال الدولة إلى قطر آخر ويرون أنه أهلاً لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته". مثل هذه الأعمال تعتبر "من الأفاط الفاحشة"، لأن الغنى أو المال لم يأت عن قيم أعمالهم" (ص ٢٨٤ و ٣٩٠).

الوسيلة الرابعة غير الطبيعية "ومن أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران" هو "تكليف الأعمال وتسخير الرعاعيَا بغير حق لأن الرزق والكب إلما هو قيم أعمال أهل العمران" (ص ٢٨٩) (٤).

الدرج الاجتماعي - الاقتصادي

يمكن قياس الدرج الاجتماعي - الاقتصادي بمستوى المعيشة والدخل (المالي) والحقوق والواجبات الاقتصادية. وهذا التفسير يقترب من مفهوم ابن خلدون في الدرج الاجتماعي (Social Stratification). ففي رأيه "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إلما هو باختلاف تحلتهم من المعاش" (مراجع ١، ص ١٢٠). ففي المقدمة نجد بوضوح أنه أكد على أهمية الدخل أو الشرفة كعامل في الدرج الاجتماعي. ما عدا منصبي الفتى والإمام، فإن سلم المناصب الاجتماعية في عصر ابن خلدون كان مرئياً من مراتب عدّة، على رأسها مراتب الملك وأعضاه، الدولة، إذ لا يستطيع الحاكم أن يقوم بهماده بمفرده "فلا بد له من الاستعانة بأينا، جنسه" (ص ٢٣٥). فهناك مثلاً الوزارة التي في بعض الأحيان من أعلى المناصب كما أن هناك ديوان الأعمال والجبايات، وديوان الرسائل والكتابة (التي اعتبرت في بعض الأحيان "غير ضرورية") (ص ٢٤٦). ثم هناك القضاة والشرطة "وقيادة الأساطيل" وشيرهم من قادة الجيش. كل مرتبة من هذه المراتب تشمل وظائف متدرجة أيضاً تتطلبها الحياة الحضرية.

ما يتعلّق بالرتبة أو المنزلة الاجتماعية، فإن ابن خلدون عرض جوانبها التي تسمى اليوم بـ "الدرج الاجتماعي"، كالتالي:

١- سُلم المراتب: "الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة يستهني في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية وفي السُّفل إلى من لا يملك ضُرراً ولا نفعاً بين أينا، جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة". ويضيف: الإنسان على "قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته، وعلى نسبة ذلك" يعتمد وارده المالي (ص ٢٩٠). الأفراد الذين يشغلون مراتب اجتماعية- اقتصادية "سفلى" قد يحاولون تحسين مراتبهم. يقول ابن خلدون (ص ٣٩١):

إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من

دونها من الطباق وكل واحدة من الطبقة السفلية يستمد بذاته من أهل الطبقة التي فوقه ويزداد كسبه تصرفًا في حين تحت يده على قدر ما يستفيد منه والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه فإن كان الجاه متسعًا كان الكسب الناشئ عنه كذلك وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله وقاد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بقدر عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآسياً في تحيته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصرت على فوائد صنائعهم فإنهم يصلون إلى الفقر والخاصة في الأكثري ولا تسرع إليهم ثروة وإنما يرمقون العيش ترميًّا ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة.

ويعتقد ابن خلدون أن التدريس، كمهنة، ليست منتجة. "إن القائمين بأصول الدين... والتدرис... لا تعظم ثروتهم في الغالب" (ص ٣٩٣). وذلك لأن هذه "الأعمال" قد لا تكون "ضرورية" (١).

٢- فرص الحياة الدنيا: نجد في المقدمة بعض الأمثلة عن هذا الجانب الذي يؤثر على التدرج الاجتماعي- الاقتصادي. في الواقع، أن كثيراً من نشاطات ابن خلدون، بما فيها مغامراته السياسية، أثرت على فرص حياته في الأندلس ومصر. يعتقد ابن خلدون أن فرص الحياة "تحصل غالباً لأهل الخضراء والتسلق، وأن هذا المخلق من أسباب السعادة" (ص ٣٩٠). (٢) وهذا يقودنا إلى الجانب الثالث من التدرج الاجتماعي.

٣- الانتقال الاجتماعي : (Social Mobility) يعني بهذا الحركة العمودية، صعوداً أو نزولاً، بين الطبقات أو المراتب الاجتماعية. في رأي ابن خلدون، الحركة بين المراتب ممكنة، ومتوقعة في المناطق الحضرية؛ وقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل المخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وتنزل كثير من العالية بسبب ذلك" (ص ٣٩٢).

٤- النفوذ الاجتماعي (Social Power) أو كما يسميه ابن خلدون "الجاه"، ظاهرة طبيعية موجودة في المجتمع البشري لأجل ارشاد وتوجيه النشاطات والأعمال المجتمعية؛ "الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والسلط بالقهر والغلبة لتحملهم على دفع مضارهم وجلب

منافعهم في العدل بأحكام الشريعة والسياسة وعلى أغراضهم فيما سوى ذلك" (ص. ٣٩٠). ولكن هذا النفوذ قد يؤدي إلى "وقوع الظلم" من قبل الحكماء، وهذه نتيجة طبيعية متوقعة في المجتمع الإنساني "لأنه قد لا يتم وجود الخير الكبير إلا بوجود شر بسيط" (ص. ٣٩١-٣٩٠). ^(٨)

هل قال ابن خلدون باحتمالية اقتصادية؟

قال ابن خلدون: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبداع بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي" (ص. ١٢٠). ويجب أن لا يفسر هذا القول بأنه يؤمن بالجبرية أو المتنمية الاقتصادية. حسب رأي بعض المفكرين الاجتماعيين مثل (R.Michels) أن ابن خلدون واحد من الأوائل الذين قالوا بالمفهوم الاقتصادي للتاريخ. فقد أعطى العامل الاقتصادي دوراً هاماً جداً في تقرير مسيرة التاريخ، ولكنه ليس العامل المهيمن الوحيد. وتحليله الواسع للاقتصاد كوظيفة مجتمعية مهمة لا تعني أنه أهمل العوامل غير الاقتصادية كالعصبية والدين والأخلاق والسلطة. وبعكس سيمون (Simon) وأياد اللذين يقولان أن المادة الاقتصادية هي أهم قاعدة للتفسيرات التي قال بها ابن خلدون، فإن وايت (White) ينظر إلى العصبية على أنها "الدافع المتبين للعمليات التاريخية" (انظر سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٥٠٥ او وايت، مرجع ٣١١، ص ١١٨-١١٩). ومع هذا يمكن أن نضع هذين الرأيين جنباً إلى جنب لأجل رؤية العلاقات الدينكتيكية الضرورية بين التضامن الاجتماعي والتغيرات في البنية الاجتماعية.

عندما ننظر إلى التفاعل الدينكتيكي بين الأفكار والأسس الطبقي، يبدو ابن خلدون وكأنه، مثل كارل ماركس، يؤكد على الأساس الطبقي ليس فقط باستخدام المتغيرات الاقتصادية وإنما أيضاً في دور العمل في العلاقات الاجتماعية. فقد اعتبر العمل من أهم أنس المجتمع البشري، وشرح مفهوم الكسب بأنه "قيمة الأعمال البشرية" (ص. ٣٨٠ وص ٣٨١). وعلى الأخص، نجد أن كلاً من ابن خلدون وماركس نظر بازدراً إلى "تسخير الرعایا بغير حق". هناك طبعاً فروق كثيرة بين هذين المفكرين

منها أن ماركس اعتقد بأن الإنسان ينفر أو يبتعد عن العمل الذي تهيمن عليه الملكية الخاصة، لأن العلاقة الحقيقة لعمل الإنسان هي صيغة العمل الجماعي؛ بينما يرى ابن خلدون أن الإنسان يبتعد عن العمل فقط إذا "قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب" (ص ٢٨٧) (٩).

بصورة عامة، استطاع ابن خلدون أن يطرح فكرته عن رأس المال بعبارات تشبه إلى حد كبير تلك التي قال بها اقتصادي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولم ينس ابن خلدون وجود صعوبات أو عوائق في الحصول على رأس المال أو الشروة:

إعلم أن العدواً على الناس في أموالهم ذاهم بأموالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونـه حينـهـ منـ أنـ غـاـيـتهاـ وـمـصـيرـهاـ اـنـتـهـاـبـهاـ منـ أـيـدـيـهـمـ،ـ وـإـذـاـ ذـهـبـتـ آـمـالـهـمـ فـيـ اـكـتـسـابـهـاـ وـتـحـصـيلـهـاـ انـقـبـضـتـ أـيـدـيـهـمـ عـنـ السـعـيـ فـيـ ذـلـكـ،ـ وـعـلـىـ قـدـرـ الـاعـتـدـاءـ وـنـسـبـهـ يـكـونـ اـنـقـبـاضـ الرـعـاـيـاـ عـنـ السـعـيـ فـيـ الـاـكـتسـابـ،ـ فـإـذـاـ كـانـ الـاعـتـدـاءـ كـثـيرـاـ عـامـاـ فـيـ جـمـيعـ أـبـوابـ المـعـاشـ كـانـ الـقـعـودـ عـنـ الـكـسـبـ كـذـلـكـ لـذـهـابـهـ بـالـأـمـالـ جـمـلـةـ بـدـخـولـهـ مـنـ جـمـيعـ أـبـوابـهـ،ـ وـإـنـ كـانـ الـاعـتـدـاءـ يـسـيرـاـ كـانـ الـانـقـبـاضـ عـلـىـ الـكـسـبـ عـلـىـ نـسـبـهـ،ـ وـالـعـرـانـ وـوـفـورـهـ وـنـفـاقـ أـسـوـاقـهـ إـنـماـ هـوـ بـالـأـعـمـالـ وـسـعـيـ النـاسـ فـيـ الـصـالـحـ وـالـمـكـاسـبـ ذـاهـبـينـ وـجـانـينـ،ـ فـإـذـاـ قـدـدـ النـاسـ عـنـ المـعـاشـ وـانـقـبـضـتـ أـيـدـيـهـمـ عـنـ الـمـكـاسـبـ كـسـدـتـ أـسـرـاقـ الـعـرـانـ وـانـتـفـضـتـ الـأـحـوالـ وـانـدـعـرـ النـاسـ فـيـ الـآـفـاقـ...ـ (صـ ٢٨٦ـ ٢٨٧ـ).

ليس عالماً اقتصادياً؟

استنتج بعض الباحثين في الفكر الاقتصادي عن ابن خلدون بأنه لا يمكن بسهولة أن يُعتبر عالم اقتصاد "أصيل" أو مبدع. فرزلي (Firzly) مثلاً يرى أن تحليل ابن خلدون الاقتصادي "يظهر، من بعض الوجوه، ناقصاً بل ورديناً إذا تم مقارنته بأسلافه". وللبرهان على ذلك، اقتبس ما يأتي من سبنغلر: "لو أن تحليل ابن خلدون الاقتصادي لم يغُصُّ في التحليل الاجتماعي، لكان بالإمكان الاهتمام بشكله الاقتصادي بصورة واضحة في العالم الإسلامي". (افرزلي، مرجع ١٤٩، ٢٠١، ص ١٤٩؛ سبنغلر، مرجع

(٢٧٩، ٣٠٥). كما أن عالم الاقتصاد المحساني وجد بعض أفكار ابن خلدون واطنة المستوى مقارنة بتلك التي قال بها الشيخ عبد الفضل الدمشقي في القرن الثاني عشر (انظر فرزلي، ص ١٤٩، ١٠).

هناك انتقادات أخرى وجهت لابن خلدون:

- * ما قاله ابن خلدون عن المهن (الصنائع) والعلوم يتسااش مع ما كان موجوداً في عهده، "ولكنه فشل في اعتبار الاقتصاد، والجغرافية، والسياسة علوماً معينة وعملية" (سبنجل، مرجع ٢٩٧، ص ٢٨٣).
- * يبدو أن ابن خلدون "لم يفهم تماماً أبداً وظائف السوق"، ولا الدور الكامل للعرض والطلب في هذا السوق (Alfi، مرجع ١٣٥، ١١٦، ١١٦ ص).
- * "لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلتها موضوعاً لدراسته، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلاوراً". إن "ابن خلدون خلط، أحياناً بين دور العامل الطبيعي - الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يتتبّن بوضوح أثر العواليات الاقتصادية والنشاط الإنتاجي ككل، في التطور الاجتماعي والت حول التاريخي" (الجايري، مرجع ٢٨، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ و ٢٥٩) (١١).
- * كان ابن خلدون موظفاً حكومياً ولم يفهم حقيقة دور التجارة في السوق الحر (سبلر، ص ٢٩٨، ص ٣٥٢).
- * "إن ابن خلدون لا يشير إلى دور التجارة الكبرى، في عداد عوامل ازدهار الدول" (لاكوسن، مرجع ٢٣٣، ص ١٠٧).
- * إن أفكار ابن خلدون "تحمل موضوعات مهمة" كعلاقة القيمة (value) بالعمل والإنتاج لأنها "لم يحاول أن يكون نظرية كاملة" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٠٠).
- * المجتمع الذي وصفه ابن خلدون تتميز باقتصاد سكوني و "يتصف بنقص كبير في المرونة" (بوتول، مرجع ١٧١، ص ٥٤).
- * إن منطلق ابن خلدون في كل أفكاره كان منطلاقاً إسلامياً غالباً (رسلان، مرجع ٥٣، ص ٩٤ . التشدد هنا).

- * في تحليله لخنافس الصنائع (المهنة)، "تجاهل ابن خلدون جميع المهن التي هي إما ليست ضرورية كالزراعة والخياطة، وإما ليست جديرة بالاحترام كالقبالة (فن توليد النساء)، والطب" (العظمة، مرجع ١٤٢، ص ٩٩).
- * لقد أتتهم ابن خلدون بأنه "فضل الزراعة فوق كل الصنائع والتجارة" (Alfi، مرجع ١٣٥، ص ١٦).
- * "نحن نقر أن ابن خلدون كان يشعر في قراره نفسه بنوع من العداء والاحتقار للطبقة الوسطى، وذلك نتيجة لطبعه الذي كانت طباع السيد الإقطاعي؛ كما نقر أن هذا الشعور كان ذا أثر واضح في رسم الصورة التي كونها ابن خلدون لحياة المدن في عصره" (لاكوسن، مرجع ٢٣٤، ص ٧٨).
- * "تؤكد أن كل تلك الآراء، (الاقتصادية) مأخوذة عن إخوان الصفا" (محمود اسماعيل، مرجع ٩، ص ٦٣ . التشديد منا).

الهواش

- (١) "كان هذه الآراء قبيلت أمن فقط" (هارد كاسيل ، مرجع ٢١٧ ، ص ١٣) . انظر آراء علماء الاقتصاد أمثال آدمز (مراجع ١٢٦ ، ص ٤١٥ و ٤٢٩) ، ناغاراجان (مراجع ٢٥٧ ، ص ١١٧) ، عويس (مراجع ٢٦٦ ، ص ١٢٠) .
- (٢) يعرض بطاقة مفهوم العمران (الخلدوني) مطابقاً لمفهوم التنمية والتجدد .
- (٣) يعطينا ابن خلدون مثلاً عن عبارة قالها تاجر كبير السن والخبرة ، "أنا أعلمها لك في كلمتين ، اشتراه الرخيص وبيع الغالي" (مراجع ١ ، ص ٢٩٤) . ومن الطريق ذكره أنه في عام ١٩٥٦ ظهر كتاب مؤلفه فرانك فيشر عنوانه اشتري الرخيص وبعه غالياً (Buy Low-Sell High) (انظر مرجع ٢٧٧ ، مجلد ٢ ، ص ٢٢٧ ، هاشم ٥٢) .
- (٤) يستطيع قارئ المقدمة أن يجد وسيلة خامسة من وسائل المعيشة غير الطبيعية . يقول ابن خلدون ، "أن استغاثة الأموال من الدفائن والكنوز ليس يعاشر طبيعياً" . فإن "كثيراً من ضعفاء العقول . . . يعرضون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتلون الكتب من ذلك ويعتقدون أن أموال الأم الـ السائفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلasm سحرية" (ص ٢٨٥-٢٨٦) . وتفسير ابن خلدون هو "أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتدة إنما هي معدن ومكاسب مثل الحديد والمعادن والرصاص وسائر العتارات والمعادن ، والعمران يظهرها بالاعمال الإنسانية ويزيد فيها أو يتقصها وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متسائل متوارث . . ." (ص ٢٨٨) .
- (٥) مأخذة إما من المعاونة (المعاونة) أو من الوزر (التقل) . هنا تعني المفهوم الأول (مراجع ١ ، ص ٢٢٦) .
- (٦) يعتقد ابن خلدون أن العلماء ، بين نفهم علماء الدين ، عادة محترمون . ولكن هؤلاء ، بصورة عامة ، "من بين البشر ليهد عن السياسة ومذاهبها" (ص ٥٤٢) . والسبب ، برأيه ، أنهم مستاءون النظر الفكري والشوش على المعاني واتزانها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كثيرة عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على المخارجيات وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه منقياس الفقهى فلا تزال أحکامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير على المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر" (ص ٥٤٢) . المعلمون جزء من العلماء ، غير أن "المعلم مستضعف مسكن" (ص ٢٩) .
- (٧) من ناحية أخرى نجد أن هناك من يتسم بـ "الكبر والترفع" لاعتقادهم بأن الناس يحتاجون إلى خدماتهم ومهاراتهم ، "لایخضعون لصاحب الجاه ولا يسلقون لهن هو أعلى منهم وستصرفون من سوائهم لاعتقادهم الفضل على الناس" (ص ٣٦٦) .
- (٨) نستطيع أن نلاحظ بين الناس البدائيين هنا وهناك بعض الاستغلال من طبقة لطبقة أخرى ، أو نجد فجوة أو عدم تكافؤ بين الحكم والرغبة ، ولكن يشعر أن نجد الشعور بالامتناع أو الاستياء ، أو الفيظ عند الطبقات السفلية . وكما يقول شيلر (scheler) ، إن الاستياء لا ينبع أو يبرر بين الطبقات السفلية لأنهم يعتقدون أن مكانتهم أو مرتبتهم شيء ، صالح ، اجتماعياً وطبعياً . انظر Gre de (مراجع ٢١٢ ، ص ١٢) . أما في الأماكن المضوية فإن مثل هذه الطبقات الاجتماعية عادة تعتقد أن المجتمع مليء بالظلم وأن الجاه أو النفوذ شر بغيض .
- (٩) نجد ، أدناه ، مختلف الآراء عن ابن خلدون :
- ١- لأن ابن خلدون أكد على العوامل الاقتصادية ، وسيب تفسيره "المادي" ، فإنه كان "مادياً" (Materialist) ، وهذا

الهواش

- (١) "كان هذه الآراء قبيلت أمن فقط" (هارد كاسيل ، مرجع ٢١٧ ، ص ١٣) . انظر آراء علماء الاقتصاد أمثال آدمز (مراجع ١٢٦ ، ص ٤١٥ و ٤٢٩) ، ناغاراجان (مراجع ٢٥٧ ، ص ١١٧) ، عويس (مراجع ٢٦٦ ، ص ١٢٠) .
- (٢) يعرض بطاقة مفهوم العمران (الخلدوني) مطابقاً لمفهوم التنمية والتجدد .
- (٣) يعطينا ابن خلدون مثلاً عن عبارة قالها تاجر كبير السن والخبرة ، "أنا أعلمها لك في كلمتين ، اشتراه الرخيص وبيع الغالي" (مراجع ١ ، ص ٢٩٤) . ومن الطريق ذكره أنه في عام ١٩٥٦ ظهر كتاب مؤلفه فرانك فيشر عنوانه اشتري الرخيص وبعه غالياً (Buy Low-Sell High) (انظر مرجع ٢٧٧ ، مجلد ٢ ، ص ٢٣٧ ، هاشم ٥٢) .
- (٤) يستطيع قارئ المقدمة أن يجد وسيلة خامسة من وسائل المعيشة غير الطبيعية . يقول ابن خلدون ، "أن استغاثة الأموال من الدفائن والكنوز ليس يعاشر طبيعياً" . فإن "كثيراً من ضعفاء العقول . . . يعرضون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتلون الكتب من ذلك ويعتقدون أن أموال الأم الـ السائفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلasm سحرية" (ص ٢٨٥-٢٨٦) . وتفسير ابن خلدون هو "أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتدة إنما هي معدن ومكاسب مثل الحديد والمعادن والرصاص وسائر العتارات والمعادن ، والعمران يظهرها بالاعمال الإنسانية ويزيد فيها أو يتقصها وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متسائل متوارث . . ." (ص ٢٨٨) .
- (٥) مأخذة إما من المعاونة (المعاونة) أو من الوزر (التقل) . هنا تعني المفهوم الأول (مراجع ١ ، ص ٢٢٦) .
- (٦) يعتقد ابن خلدون أن العلماء ، بين نفهم علماء الدين ، عادة محترمون . ولكن هؤلاء ، بصورة عامة ، "من بين البشر ليهد عن السياسة ومذاهبها" (ص ٥٤٢) . والسبب ، برأيه ، أنهم مستعانون النظر الفكري والشوش على المعانى واتزانها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كثيرة عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على المخارجيات وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه منقياس الفقهى فلا تزال أحکامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير على المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر" (ص ٥٤٢) . المعلمون جزء من العلماء ، غير أن "المعلم مستضعف مسكن" (ص ٢٩) .
- (٧) من ناحية أخرى نجد أن هناك من يتسم بـ "الكبر والترفع" لاعتقادهم بأن الناس يحتاجون إلى خدماتهم ومهاراتهم ، "لایخضعون لصاحب الجاه ولا يسلقون لهن هو أعلى منهم وستصرفون من سوائهم لاعتقادهم الفضل على الناس" (ص ٣٦٢) .
- (٨) نستطيع أن نلاحظ بين الناس البدائيين هنا وهناك بعض الاستغلال من طبقة لطبقة أخرى ، أو نجد فجوة أو عدم تكافؤ بين الحكم والرعاية ، ولكن يشعر أن نجد الشعور بالامتناع أو الاستياء ، أو الفيظ عند الطبقات السفلية . وكما يقول شيلر (scheler) ، إن الاستياء لا ينبع أو يبرر بين الطبقات السفلية لأنهم يعتقدون أن مكانتهم أو مرتبتهم شيء ، صالح ، اجتماعياً وطبعياً . انظر Gre de (مراجع ٢١٢ ، ص ١٢) . أما في الأماكن الحضرية فإن مثل هذه الطبقات الاجتماعية عادة تعتقد أن المجتمع مليء بالظلم وأن الجاه أو النفوذ شر بغيض .
- (٩) نجد ، أدناه ، مختلف الآراء عن ابن خلدون :
- ١- لأن ابن خلدون أكد على العوامل الاقتصادية ، وسيب تفسيره "المادي" ، فإنه كان "مادياً" (Materialist) ، وهذا

- واضح في تكثيفه "التاريخي المادي" . انظر البياتي (مراجع ٢٧ ، ص ١١٧) ، الحصري (مراجع ٢٧ ، ص ٤٠٠) ،
شاري (مراجع ٩٠ ، ص ٥٥١) ، الذوادي (مراجع ١٨٧ ، ص ٧٢) ، الخضيري (مراجع ٤٢ ، ص ٧٥) ، لاكوسن (مراجع
٢٢٤ ، ص ١٢) ، النبهان (مراجع ١١١ ، ص ١٧٤) ، سيمون (مراجع ٢٩٠ ، ص ٧) - الترجمة الإنكليزية) .
- ٤- بصورة عامة ، أكد ابن خلدون على الجبرية الاجتماعية . انظر أروين روزنشال (مراجع ٢٧٦ ، ص ٢٤) ، كلوزيو (مراجع
١٧٨ ، ص ١٥١) ، حقيقي (مراجع ٢١٥ ، ص ٨٠) ، شريط (مراجع ٣٨ ، ص ٨٧) ، فروخ (مراجع ٩٣ ، ص ٤١٢) ،
الحصري (مراجع ٢٧ ، ص ٦٢٢ وكذا ٢٢٩ و٢٢٩-٢٢٧ و٥٢٢ و٥٢٠) ، واني (مراجع ١١٥ ، ص ٢٠٧) ، الحوارني ،
مراجع ٢٢٠ ، ص ٢٤) . في كتابه علم الاجتماعي النظري ، اعتقد لستر وارد بأن حتمية ابن خلدون الاجتماعية سبّت
ذلك التي نادى بها فيكتور موتسيكيو . انظر الحصري (مراجع ٢٧ ، ص ٢٥٧-٢٥٨) .
- ٥- لم يكن ابن خلدون مادياً أو "جبرياً" . انظر جنلول (مراجع ٢٩ ، ص ١٦١-١٦٢) ، قشيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ٦٧) ،
مهدي (مراجع ٢٤٢ ، ص ٤٩٢) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ٧٧ و ٧٨) ، الجابري (مراجع ٢٨ ، ص ٨٤) ، العروي
(مراجع ٨١ ، ص ٦٦ و ٦٧) ، قربان (مراجع ٩٦ ، ص ٩٦ و ٩٩) ، بدوي (مراجع ١٦ ، ص ١٩٨) ، الطالبي (مراجع ٧٤ ،
ص ١١٠) . انظر أيضاً حميش ، (مراجع ٢٨ ، ص ٦٧-٦٦) .
- ٦- لم يكن ابن خلدون ماركسياً . انظر جنلول (مراجع ٢٩ ، ص ١٤٠ و ١٥٥ و ١٥٦) ، الذوادي (مراجع ١٨٧ ، ص ٤٢) .
- (١) غير أن يطاح يشير إلى أن كثيراً من آراء ابن خلدون وإن لم تكن فيها أمسالة إلا أن المفكر العربي مذهب وسئل كثيراً
من تلك الآراء وأضاف إليها إسهاماته القيمة (مراجع ١٦١ ، ص ١٠٧) .
- (١١) يعتقد الجابري أن هذا الخلط لا يعود إلى "تفعف في رؤية ابن خلدون ، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره"
(مراجع ٢٨ ، ص ٢٥٩) .

الفصل التاسع

هل ابن خلدون عالم سياسة؟

يعتبر بعض الكتاب، أفكار ابن خلدون السياسية جزءاً منها من مقدمته. ويعتقد محمد محمود ربيع بأن ابن خلدون "عالِم سياسة" على الرغم من أن نظريته السياسية لم تجد العناية الكافية (مرجع ٢٧١، ص ١١ و ١٦ وغيرها). انظر أيضاً حسان (مرجع ٢٨١، ص ١ و ٢)؛ شيخ (مرجع ٢٨٦، ١٤٠، ١٤٠)؛ مذكور (مرجع ١٠٤، ص ١٢٣). وهناك آراء أخرى تؤكد هذا الرأي:

- * كان ابن خلدون "مبديعاً ومتكرراً في ميدانه وبحوثه ودراساته المقيدة عن مفهوم الدولة والسلطان ونظرته المتعمقة في تاريخ الفكر السياسي، ففتح آفاقاً واسعة لمن أراد المتابعة في أيامنا هذه" (البياتي، مرجع ٢٧، ص ١٠).
- * كان ابن خلدون "أبرز مفكر سياسي في العالم الإسلامي" (والزر، مرجع ٦، ٣٠٦، ص ٤٢).

* يمكن اعتبار ابن خلدون الرائد في علم السياسية، قبل أو زوالد سبنغلر (Oswald Spengler) سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧.

* يعتبر ابن خلدون "أبو علم السياسة الحديث" ونظريته السياسية أثبتت أنها دراسة مبتكرة للأحداث والظواهر السياسية التي لها صلة وثيقة بالإسلام والفكر السياسي بصورة عامة" (ربيع، مرجع ٢٧١، ص ٤٧ و ١٥٩، ومراجع ٥٢، ص ٤٤٥).

* "لقد صاغ ابن خلدون، حول نشأة الدولة وتطورها، نظرية وُصفت بالأصلية... صحيح أن المؤرخين لم يضعوا نظرية مستقلة، ولم يحاولوا أن يوسعوا وجهة نظرهم ليطبقوها على مجال تأريخي أوسع كما فعل صاحب المقدمة" (أومليل، مرجع ١٥، ص ١٦٠).

* "يمكن للمفاهيم الخلدونية... أن تستخدم كنقطة انطلاق لتعزيز وتعديل نظرية نشأة الدولة كما صورها (المجلز) في القرن التاسع عشر" (جفلول، مرجع ٢٩، ص ٢٥٩).

* لعل ابن خلدون كان أول من حاول تفسير وتحليل تكون الجماعات السياسية وتغيرها مع تغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تشا فيها. إن محاولة ابن خلدون هذه فريدةٌ فريدةٌ بين الكتاب وال فلاسفة العرب والمسلمين الذين دأبوا على التحليل المنطقي والفقهي ولم يعيروا التحليل العلمي الاجتماعي أية أهمية. لم يُجاري ابن خلدون في عمله هذا أحد، حتى بروز الأنثروبوجيا في أواخر القرن التاسع عشر (الخوري، مرجع ٦٤، ص ٣٥). انظر أيضاً حسان (مراجع ٤١٨، ص ٣١٧).

* كان ابن خلدون "أبعد من أفلاطون وأرسطو بفصله الأخلاق عن السياسة... فهو يمثل التجاهاً دنيسياً، يكاد يكون كلياً، نحو الدولة" (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٢٧٨، و ٣٠٢). انظر أيضاً ربيع (مراجع ٢٧١، ص ١٦٩).

هل للعصبية دور خطير؟

تحدث بعض الكتاب أيضاً عن دور العصبية في العملية السياسية:

* ابن خلدون لم يقم بأكثَرَ من "توسيع أفكاره وإعطائِها دقةً كبيرةً وذلك باستخدامه مفهوم العصبية" (غب، مرجع ٢١١، ص ١٦٩).

* إن التأكيد المخاص على العصبية هو بالضبط ما يجعل نظرية ابن خلدون مميزة، العصبية، التي هي جانب غير لاهوتى في هذه النظرية، تعتبر واحدة "من أهم المفاهيم الرئيسية في المقدمة". فهي "قوة تقرر، إلى درجة كبيرة، تطور المجتمع البشري، وعامل رئيسي في محاولة ابن خلدون تفسير تاريخ الإنسانية... ولكته يغالي جداً في جعل العصبية القوة المحركة لتطور المجتمع وبهذا يحوّل ظاهرة مهمة في زمانه إلى مبدأ أو قاعدة تفسير عام" (سيمون، مرجع ٢٩، ص ٨١-٨٢-٨٣-٨٤ -الترجمة الإنكليزية).

انظر أيضاً سيلر (مراجع ٢٩٨، ٣٢، ص ٣٥٤)؛ الحبابي (مراجع ٢٠، ص ٢٠)؛ الخضيري (مراجع ٤٢، ص ١٧٥)؛ حسان (مراجع ٢١٨، ص ٣١٨)؛ شامبليس (مراجع ١٧٥، ص ٣٠٢)؛ رسلان (مراجع ٥٣، ص ٤٠)؛ نصر (مراجع ١١٣، ص ٣٢٩-٣٣٠)؛ النبهان (مراجع ١١١، ص ١٥٥). يقول النبهان: "إن تلك المغالاة لا تفقد آراء ابن خلدون قيمتها أو تقلل من أهميتها كآراء متقدمة على عصره، اعتمدت منهج الاستقرار، واستنبطت من خلال تجربة غنية خصبة" (مراجع ١١١، ص ١٤٤).

* العصبية "هي القوة الخلافة الأساسية التي ترسم جميع الأعمال السياسية". فهي "المفتاح لفهم الواقع السياسي" (ستوازر، مرجع ٢٩٩، ص ٦ و ٩)، و" هي المرحلة الأولى لتكون الجماعات السياسية" (الخوري، مرجع ٤٦، ص ٣٧) مثل "الطبقة المحاكمة" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٤).

* العصبية هي "عامل رئيسي في وجود، وغزو، وانحطاط الدولة" (إروين روزنثال، مرجع ٢٧٥، ص ٣٦).

* "إن الدولة... هي المحرر الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية" (الجايري، مرجع ٢٨، ص ١٢٠ وكذلك ص ١٥٨ و ١٦٦).

* "إن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة، إنها حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع" (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٧٦ كذلك ص ٢٧٣).

* ابن خلدون "استبعد أهل الخلل والعقد عن التأثير في السياسة والمشاورة في أحوال الدولة لمجرد أنهم لا ينتسبون إلى أصحاب العصبية المسيطرة على الحكم". وهذا يعكس رأي "الطرطوشى الذى يعد المشاورة من أساس الملكة وقراعد السلطة" (جعفر البياتى، مرجع ٢٧، ص ٦٢).

حتى، العصبية لها تأثير على السياسة، إن أي حكم لا يمكن أن يقوم، وإن أي دولة لا يمكن أن تنشأ، بدون عصبية قوية. فإذا ذهبت تلك العصبية ودب الضعف في أعضاء الدولة فقد "عظم الخلل". ولذلك "فإن الهمم التي لأهل الدولة تكون على نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة" (مرجع ١، ص ١٧٩ و ٣٦٧). وجوانب العصبية التي لها علاقة بالسياسة يمكن تلخيصها كما يأتي:

- ١- ثبات الرزامة يعتمد على التفوق، والتوفيق يعتمد على العصبية.
- ٢- يحتاج الفرد إلى تعاون وحماية جماعته (حكومة، دولة) التي تشاركه نفس العصبية.
- ٣- السلاح قد يزيد الجماعة بأساً، ولكنها تحتاج إلى شيء آخر في دفاعها ضد العداون: العصبية (الولاء، والتضامن الاجتماعي المتن).

٤- العصبية لا تعني فقط ملكاً أو سلطة اجتماعية أو نفوذاً اجتماعياً؛ إنما تعني أيضاً حسن السلوك: "العفو عن الزلات... والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء المحاملين لها (العصبية...) والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبدل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستساع شکوى المستغيثين... والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة" (مراجع ١، ص ١٤٣). وبهذا يتم التكيف والاحترام المتبادل بين القادة والتابعين.

٥- أمن العصبية (أعمـر الدولة) يعتمد على القوة العددية؛ "على نسبة القائمين بها" (مراجع ١، ص ١٦٣).

٦- الدولة (أو الحكومة الحضرية) هي هدف العصبية؛ والحياة الحضرية (طلب الراحة ووسائل الترف) هي هدف أهل البداعة، ولن يتم ذلك إلا بقوة عصبيتهم. إن أي دولة لا يمكن أن تنشأ بدون عملية تحضير وبدون ثقافة حضرية. فالثقافة الحضرية (مثلاً المعرفة الدقيقة للمهن) تأتي نتيجة الترف، والترف من ترابع الشروة، والشروع هي إحدى نتائج إنشاء الدولة - نسيج متزوج من العلاقة الدورية. "وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة" (مراجع ١، ص ١٧٤). غير أن استقرار أهل المضر يجعلهم عرضة للهيمنة السياسية، لأن سلطة المحاكم واسعة بها "يحملهم على طاعته والسعى في مصالحة إما طوعاً ببذل المال لهم ثم يبدي لهم ما يحتاجون من الضروريات في مصره فيستقيم عمرائهم وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتغريب بيتهم حتى يحصل له جانب منهم يُغالب به الباقين فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرائهم؛ وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى لأن كل الجهات معمر بالبدو الذين غلبوا عليها ومنعواها من غيرها فلا يجد هؤلاً ملجاً إلا طاعة المضر فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار" (مراجع ١، ص ١٥٣).

يبدو من ذلك أن ابن خلدون اعتبر العصبية القوة الدافعة لنشوء المجتمع البشري، ويظهر أنها أساس النظرية الخلدونية الاجتماعية. ومع هذا يجب أن نعترف بأن العصبية وإن كانت ظاهرة مهمة ورئيسية إلا أنها ليست العامل الوحيد في نشوء المجتمع. لا يمكن شرح هذه النظرية بدون الأخذ بنظر الاعتبار الصراع بين البداعة والحضارة، وهو نتيجة مهمة من نتائج العصبية نفسها.

لقد اعتبر بعض أتباع الفكر الخلدوني أن مفهوم العصبية يمثل "عبادة السلطة من أجل مصلحتها". وهذا الرأي لا يمكن قبوله. عندما ذكر ابن خلدون أن الرئيس أو المحاكم يحتاج إلى عصبية متينة فإن المفهوك العربي المسلم لم يقل إن القوة بعد ذاتها تعني الحق أو الصواب، العصبية هي ميزة بدوية. وابن خلدون درسها في نطاقها ومفهومها البدوي. فالشيخ البدوي الذي يتمتع بعصبية قوية يُعتبر عادة رئيساً جيداً^(١)، ففي شخصيته تجتمع القوة والصواب، العصبية، إذن، هي أكثر من مجرد نفوذ اجتماعي، إذ تعني الخلق الجيد والخصائص السامية للزعامة.

عاش ابن خلدون في مجتمع طفت عليه القيم البدوية، وهو نفسه عاش بين البدو وشاهد قوة العصبية عندهم. وكتابه المقدمة يقدم لنا أمثلة شريرة كيف أن العصبية تؤثر على العلاقات الاجتماعية (مراجع ١، مثلاً ص ١٥٩-١٦١ و ١٩١).

والجدير بالذكر أن ابن خلدون اعترف بأن الجماعة قد تثبت وتبقى دون عصبية، "إن المذلة والانقياد كاسران لسوية العصبية وشدتتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها؛ مما رسموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة" (مراجع ١، ص ١٤١ و ١٤٢). وقد ذكر ابن خلدون مثلاً عن بني إسرائيل لما دعاهم موسى إلى ملك الشام، إذ كانوا عاجزين وقالوا: "إن فيها قوماً جبارين وإننا لن ندخلها حتى يخرجوا منها، أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته... ولما عزم عليها بُرُوا وارتکبوا العصيان وقالوا له اذهب أنت وربك فقاتلا" (مراجع ١، ص ١٤١).

لقد احتاج بنو إسرائيل إلى البساطة والجرأة؛ جانبان مهمان من العصبية.

إضافة إلى ذلك، اعترف ابن خلدون بأن إنساناً، دولة في أرض خالية من العصبية هو أمر ممكن، كما هو الشأن في مصر والشام في عهده "إذ هي خلوٌ من القبائل والعصبيات، فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصبيات" (مراجع ١، ص ١٣٢ و ١٥٢ و ١٦٥).

نظريّة جدلية خلدونية؟

رأى ابن خلدون أن ضعف العصبية قد يؤدي إلى سقوط الدولة، وهذا بدوره يؤدي إلى الفوضى التي تؤدي إلى تدهور الحضارة. على أنقاض هذه الدولة تنشأ دولة أخرى نتيجة الانتقال من مرحلة الحياة البدائية (البداوة) إلى مرحلة الحياة الحضارية. هذه

العملية لا مفر منها وتأتي نتيجة إغراء وترف المدينة. وعليه فالدولة تمر بأطوار خمسة مختلفة... يكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر" (مراجع ١، ص ١٧٥-١٧٦).

الطور الأول: هو طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع "والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة" السابقة. في هذا الطور، يسير المحاكم الجديد مع رعيته "لابنفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية".

الطور الثاني: هو طور استبداد المحاكم "على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم على التطاول والمساهمة والمشاركة". في هذه المرحلة يعتني المحاكم "باصطنان الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجذع أنسوف أهل عصبيته وعشائرته المقادمين له" فيما حصلوا عليه، فهو "يدافعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارده ويردّهم على أعقابهم" وينهي الحكم لنفسه وعائلته.

الطور الثالث: هو طور الدعة والراحة "لتحصيل ثمرات الملك مما تزرع طبائع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت". يستغل المحاكم بأسه لأجل جباية الضرائب "وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات... وتشريد المباني المخالفة... والهياكل المرتفعة" وتوسيع المدن، "وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل...، مع الاهتمام بمواليه وحاشيته "في أحوالهم بالمال والجاه" وتوزيع رواتب (مرتبات) جنوده في كل شهر "حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم... وشاراتهم يوم الزينة (الاحتفالات) فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزمهم، موضعون الطرق لمن بعدهم".

الطور الرابع: هو "طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما يُبني أو كوه"، فيتبع آثارهم تماماً "ويقتفي طرقهم بأحسن منهج الاقتداء، ويرى أن في المفروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بناوا من مجده".

الطور الخامس: هو "طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة... ممتلاكاً لما جمع أولوه في سبيل الشهارات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطنان إخوان السوء... وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها...، لا يشق بالأولئك

من قومه ولا بأتبايعه، مما يؤدي إلى غضبهم عليه "وستخاذلوا عن نصرته مُضيئاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مبادرته وتفقهه، فيكون مخرياً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدول طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه بره إلى أن تنقرض" (مرجع ١، ص ٢٨٠ وغيرها).

انحطاط الدولة يعني قيام دولة جديدة. فالصراع بين البداوة والحضارة يُنتج دورة نشوء وانحطاط دول، وهي عملية جدلية (دايلكتيكية). لأن كل طور جديد يأتي بسبب صراع المتناقضات في الطور السابق، فالتحضر في الدولة هو إذن نتيجة عملية جدلية (دايلكتيكية) معقدة بين القاعدة الاقتصادية للمجتمع وبين عوامل أخرى مثل العصبية. وليس هناك حتمية في مفهوم ابن خلدون عن العصبية في البداوة والحضارة؛ عند الانتقال من البداوة إلى الحضارة فإن الأسباب (العلل) تصبح نتائج، والتائج تصبح عللاً (انظر مرجع ١، ص ٢٧١ و ٥٤-٥٥). ونكن القول إن ابن خلدون وجده شرطين أساسين يؤثران على قاعدة التغير الجدلية (الدبلكتيكية) :

١- نوع من الاستقطاب (Polarization) في نظام القيم لكلا الثقافتين، يؤدي إلى تفاعل بينهما. كل ثقافة يجب أن تمتلك بعض خصائص غير موجودة عند الثقافة الأخرى. وعلى هذا فالحركة الجدلية (الدبلكتيكية) يمكن أن تترى نتاجة رغبة كل ثقافة بالحصول، من الأخرى، بما ليس عندها.

٢- يجب أن يكون هناك استقطاب في نفس الثقافة، ما تمتلكه وما تفتقر إليه. رأى ابن خلدون أن دورة حياة الدولة تشبه الأطوار التي يمر بها الفرد، لا منفر منها: الولادة، الفتولة، الشباب، الشيخوخة، الموت. ومعدل عمر الدولة هو عادة أربعة أجيال متلاحقة. وهذا العدد هو أنموذج وليس عملياً مطلقاً. فقد قال ابن خلدون "اشتراط الأربع في الأحساب إنما هو في الغالب، وإنما فـقد يدّثر البيت من دون الأربع ويتشاهي وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس إلا أنه في انحطاط رذهاب" (مرجع ١، ص ١٣٧). وقد بين ابن خلدون، في مكان آخر من مقدمته، بأن ما ذكره قد حصل مع بعض الشعوب كالفرس إذ "طالت مدتهم آلافاً من السنين، وكذلك القبط والنبط والروم وكذلك العرب الأولى من عاد وشود والعمالقة والتبايعة" (مرجع ١،

ص ٢٥٨). تأثير العصبية في إنشاء وستطور الدولة واضح هنا: إذا كانت العصبية قوية فإن الدولة قوية، وعندما تضعف العصبية فذلك علامة بأن الدولة في طريقها إلى التزال مما يشجع جماعة أخرى لها عصبية قوية على السيطرة على الحكم^(٤).

وقد وصل ابن خلدون إلى هذه التعميمات معتمداً على مشاهداته الخاصة. ففي الفترة الزمنية التي عاشها، استطاع أن يشاهد بعض الدول الإسلامية التي مرت بالعملية أو الدورة (التي تبدأ كل منها بصعود أسرة حاكمة وتنتهي بسقوطها). فكرة الدورة التاريخية لم تكن معروفة للذهن الإسلامي، أي أن الصورة التي رسمها ابن خلدون تختلف عن الفكرة الدينية للتاريخ. ولما كانت آراء ابن خلدون تمثل عصره، فمن الواضح أن نلاحظ اليوم عدم استطاعة البدو وأهل القرى غزو المناطق الحضرية. فالمدينة اليوم ليست كما كانت سابقاً مقر ضعف وخنواع.

لقد وجد ابن خلدون أن أهم عوامل انحطاط الدولة هي كالتالي:

١- ضعف التأثير الديني: يُعتبر الدين عاملاً في اتحاد الناس وتصريف قضائهم. وهذا على الأخص واضح في بدء نشوء الدولة، ففي هذه المرحلة لا شيء يقف أمام هؤلاء الناس لأن نظرتهم إلى الحياة وأراؤهم واحدة، ومستعدون للموت في سبيل أهدافهم العامة. ولكن عندما يتغير هذا الطابع الديني فإن الجماعة أو الدولة تزول. فالعرب "نبذوا الدين" وأصبحوا ضعفاء في أمور السياسة (مراجع ١، ص ١٥١-١٥٢ و ١٥٨). واعترف ابن خلدون أن العرب أقل الناس قبولاً للخضوع للأخرين، لأنهم أباء، يتميزون بالحماس والطموح لأن يكونوا قادة. يُعتبر الدين، إذن، عاملاً مشجعاً لاتحادهم وتفوقهم السياسي. والضعف الديني لا يقودهم فقط إلى انحطاط النفوذ السياسي، بل أيضاً إلى الطغيان والظلم (انظر مرجع ١، ص ١٩٠-١٩٦).

٢- الشرف: قد يكون للشرف فائدة في بدء نشوء الدولة، إلا أنه عامل سلبي إذا أسي، استعماله. "فيما تعيّن أولئك القائمون بالدولة انغمموا في التعيم وغرقوا في بحر الشرف والخصب واستبعدوا إخوانهم من ذلك الجيل وأنفقوا في وجهه الدولة ومذاهبتها" (مراجع ١، ص ١٤٦). ومثل هؤلاء، يحتاجون إلى الخدم، وسيبِّ ذلك "أن كثرة المترفين يتعرف عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خلق التنعم والشرف" (مراجع ١، ص ٣٨٤). إن ابن خلدون وإن كان ضد استخدام الناس في

مثل هذه الأمور، لإعتقد أنه أن من النادر أن تجد من يُثق أو يُرضي بهم، فإنه أيضاً وجد "هذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان" (مرجع ١، ص ١٤٦ و ٣٨٤). كثرة الترف، كذلك، تضعف العصبية وتؤدي تدريجياً إلى انقراضها.

٣- اعتماد المحاكم على مساعدين ومرتزقة يتبعون إلى جماعات لا تمت إلى الدولة أو العصبية بصلة: هؤلاء معروضون ببيتهم، وهو لذلك يستخدمهم للمدافعة، لاعتقادهم بأنهم أحسن من غيرهم في مواجهة صعاب الحرب والجوع والحرمان. في الواقع الأمر، يستخدمهم المحاكم ضد شعبه عندما تست فعل كراهية هذا الشعب له. ولأجل منعهم من السيطرة على الحكم، فهو يخص مواليه "بمزيد التكreme والإشار ويقسم لهم مثل ما يكثر من قومه ويقلدهم جليل الأعمال" (مرجع ١، ص ١٨٣ و كذلك ١٤١-١٤٠). وهذا الموقف، برأي ابن خلدون، يعلن دمار الدولة.

٤- حجز المحاكم واستبداد بعض الأفراد المقربين إليه: بسبب اعتماد المحاكم على جماعات لا تمت إلى عصبيته بصلة، وبسبب انهماكه في الترف، فباستطاعة المقربين إليه السيطرة على الحكم، وحجز المحاكم وتغريده من جميع سلطاته السياسية. وقد يحاول المحاكم "الخروج من رقة المحجز والاستبداد ويرجع الملك إلى نصبه ويضرب على أيدي المتغلبين عليه إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط، إلا أن ذلك في النادر الأقل" (مرجع ١، ص ١٨٥-١٨٦).

٥- الاستبداد: عندما يتمكن المحاكم من السيطرة الكاملة على الحكم فإنه يبدأ بإدعاه المجد لنفسه فقط، ويحاول جهد الإمكان الابتعاد عن الرعية (الشعب)، وتعيين شخص مهمته منع الناس من مقابلته (ال حاجب). وبهذا تصبح علاقة المحاكم مقتصرة على أصدقائه والمقربين منه. وقد تنشأ عنده، خلال حكمه، خصائص شاذة قد لا يعرف بها غير هؤلاء المقربين له. هؤلاء الأشخاص يعاقبون إذا خالفوا رغباته، "فيقلب شيرته منهم إلى الخوف على ملوكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة". وهذا ما حصل لكل أمة وقعت تحت نير الاستبداد وتعلمت من خبراتها معنى الظلم. و كنتيجة للاستبداد والطغيان يتكون عند المحاكم الشعور بالتأله ويحاول جهد استطاعته ابقاءه (مرجع ١، ص ٢٩٥ و ٣٧٧-٣٧٨ و ٣٩٢). "إن رقة الملك يغير الخلاص منها" لا سيما عند استفحال الدولة وضيق نطاقها وما يعرض فيها من البعد عن المجد والتخلق بالشر. "وقل أن

يُسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباً أو أخاً أو كبير عشيرته [أهله] إلا في القليل وعلى كره من أجل الحياة" (مراجع ١، ص ٢٨٤ و ١٥٠). ومع هذا فقد أكد ابن خلدون أن الشعب يحتاج إلى حاكم واحد، لأن حكم أفراد عدة قد يؤدي إلى اختلافات بينهم، وبالتالي إلى ضعف وأضلال الدولة. ويظهر أن هذا التعميم مبني على ملاحظاته وخبراته وتجاربه عن طبيعة وأبعاد الحياة السياسية في أكثر من دولة واحدة.

٦- تعدد الحكم على الحياة الاقتصادية: العلاقة بين السياسة والاقتصاد راجحة في المقدمة، وعلى الأخص العلاقة بين انحطاط الدولة وتدحرج الحياة الاقتصادية:

إن الجبائية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية بقدر غناهم وعصبيتهم ولأن الحاجة إليهم في تمكيد الدولة... فإذا استفحلت طبيعة الملك وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه قبض أيديهم عن الجبائيات إلا ما يطير لهم بين الناس في سهامهم... وصار الموالى والصناع مساهمين لهم في القيام بالدولة حينئذ بالجبائية أو معظمها ويحتوي على الأموال وتحتجبها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتختلي خزانته ويتسع نطاق جاهه وتتغير على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه... ويتسع جاههم ويقتلون الأموال... ثم تشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثثه آباءوهم من الأموال في غير سبيلها... ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه... فبصطدحها وينتزعها منهم لنفسه شيئاً شيئاً وواحداً بعد واحد على نسبة رتبهم... ويعود وبال ذلك على الدولة بفناه حاشيتها ورجالاتها... (مراجع ١، ص ٢٨٣ - ٢٨٤).

إن الدولة قد تجد نفسها في ضائقة مالية نتيجة الترف وكثرة المصروفات وقلة الدخل. وهذا يعني فرض ضرائب على الحاجيات (مكوس)، وعلى فعاليات الناس التبغية، "وتارة بمقاسمة العمال (حكام الولايات) والجبائية، واحتياك عظامهم لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجبائية لا يُظهره الحسابان" (مراجع ١، ص ٢٨١). وقد لاحظ ابن خلدون وجه الشبه بين هرم الدولة وخرف الإنسان "Senility" وإذا

كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث في المزاج الحيواني والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواوتها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل" (ص ٢٩٤).

لاحظ ابن خلدون أيضاً أن الدولة عادة قوية في المركز، فهي "في مركبها أشد مما يكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الفاتحة عجزت وأقصرت عما وراء... ثم إذا أدركها الهرم والضعف فيما تأخذ في التناقض من جهة الأطراف...". ويحاول حكام أو ولاة الأعمال في الدولة القاسية، قبل الآخرين، السيطرة على الأطراف القاسية (مرجع ١، ص ١٦٢-١٦٤).

وعندما يفقد الناس عصبيتهم فإنهم يصبحون مستضعفين، "ضررت عليهم الذلة والمسكنة" إلى حد لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، فيصبحوا "مغلوبين لكل متغلب وطعمه لكل آكل... وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء... إذا حصلت له العصبية" (مرجع ١، ص ١٤٨ و ٣٧٨).

هل ابن خلدون مفكر متشائم؟

وصف بعض المفكرين ابن خلدون بأنه "متشائم" وأن نظريته الجدلية (الداليكتيكية) متشائمة إذ تنظر التاريخ وكأنه بدون غرض أو هدف، وعلى هذا فإن أفكاره تنزع نحو الشك، كما وصف ابن خلدون بأنه كان مؤمناً بالجبرية (القضاء والقدر) وليس بالتطور^(٢). هذه الأوصاف ليست صحيحة لأنها منها:

١- التشاؤم، أو المذهب التشاؤمي، هو انطباع قد يحصل له يطالع المقدمة، ولكنه انطباع خاطئ. النمط الدوري (cyclical Pattern) وإن كان لاتهابه له، إلا أنه يمكن القول بأن كل شيء يأتي من الله ويخدم غرضه الذي هو ارشاد الناس إلى الطريق القويم (الصحيح).

٢- آراء ابن خلدون سلبية. الظواهر الاجتماعية يمكن فهمها وشرحها إذا عرفنا أسبابها. ابن خلدون، إذن، ليس جبرياً (مؤمناً بالقضاء والقدر).

٣- حسب آراء ابن خلدون، سقوط الدول لا يعني نهاية المجتمع نفسه، إذ أن هذا المجتمع مستمر في الوجود عادة.

٤- نظرية ابن خلدون تتمثل الأحداث التي وقعت في زمانه: الحياة السياسية العاصفة، نشوء وانحطاط الدول، الحكم الاستبدادي -الأوتوقراطي، وفساد الحكم قبل سقوط الدولة.

٥- بصورة عامة، التقدم (Progress) مفهوم حديث، وغريب على المسلمين في القرون الوسطى ^(٢).

٦- لم يهمل ابن خلدون الجانب المادي من الثقافة، فذلك شيء متوقع ونتيجة لابد منها لعملية التحضر وللحياة الحضرية (urbanism).

٧- لا حظ ابن خلدون النتائج الخلقية لسقوط الدولة: العودة إلى الحياة البدائية التي تؤكد كثيراً على العادات والتقاليد والمعايير (مراجع ٢١٤، ٣٩ و٤١).

٨- أكد ابن خلدون بشدة على التعاون والتماسك والتضامن الاجتماعي كجوانب إيجابية للتنظيم الاجتماعي وللحكم المستقر.

هل صاغ ابن خلدون نظرية صراع اجتماعي؟ أفكار ابن خلدون، لا سيما التي تتعلق بقيام وسقوط الدول، وتأكيده على مبدأ السمية في فهم التاريخ (في وقت كانت الأفكار الدينية عن العناية الإلهية مسيطرة على أذهان الناس) شجعت بعض الكتاب بأن يضعوه مع القائلين بنظرية الصراع الاجتماعي. واعتبر ابن خلدون أيضاً من المفكرين البارزين الأوائل القائلين بما يشبه المذهب الدارويني الاجتماعي (Social Darwinism) (انظر مرجع ١٦٣، ص ٦٠٨-٧٠٦ و٧٤١). حسب هذا التفسير الأخير يمكن القول أن جان بودن هو مثل آخر لهذا المنصب؛ وأن غسللو فتس كان أكثر وضوحاً (وفي نفس الوقت أكثر تطرفاً) في هذا الأمر، إذ كان لأرائه تأثير بارز على أفكار لستر وارد إلى درجة أن وارد قام بتنقيحها. ومن القائلين أيضاً بنظرية الصراع أوينتهايم، الذي جمع آراء الكثير من المفكرين بين فيهم ابن خلدون. ويعتبر أوينتهايم مدافعاً بارزاً للفكرة القائلة بأن الدولة جاءت نتيجة صراع بين جماعات مختلفة على الأخص التي تمثل الفلاحين والبدو (الرجل). وبالرغم من تجديه لابن خلدون، فإن هذا الكاتب الألماني ذكر فقط آراء معينة للمفكر العربي ^(٣) تلاميذ برنامجه في الإصلاح الزراعي الذي أعلنه في كتابه الدولة (Der Staat) الذي تم طبعه في عام ١٩٢٦.

في الواقع، إن ما قاله ابن خلدون في جدلية (دايلكتيكية) الأحداث الجارية في

التاريخ ليس أكثر من مجرد تعليمات تاريخية اعتمدت على ملاحظة دقيقة. وعلى هذا فإن ابن خلدون لم يقم بأي جهد خاص لإنشاء أو تطوير نظرية صراع اجتماعي، فالتنافس، والطمع، والاحتياج، والتزاع على الحكم، وال الحرب، كلها ظواهر اجتماعية طبيعية لا مفر منها في المجتمع البشري. المجتمع متحرك (динاميك) والتغير ظاهرة متوقعة. إضافة إلى ذلك، فإننا لا نجد إشارة إلى أن ابن خلدون فضل الحرب كحل للتطور الاجتماعي (Social Progress) الحرب وغيرها من أشكال النضال أو الصراع هي وسائل استخدمها ويستخدمها الناس لأجل تحقيق أهداف معينة في هذه الحياة، الحرب، والتزاع السياسي، والفساد السياسي، لها نتائج معكوسa على الدولة وعلى توازن المجتمع بصورة عامة. ويجب أن لا ننسى أن ابن خلدون دافع عن فكرة التعاون كوسيلة للحياة الناجحة، والاستقرار والانسجام الاجتماعي. وتأكيده على أهمية النسق الاجتماعي لخلق دولة مستقرة يشبه فكرة غدنغس في الوعي الجماعي (مراجع ١٦٣، ٢٧٨)، كما يؤيد قول لاكوت (مراجع ٢٣٣، ص ١٥٥) بأن من أهم رغبات وطموح وأمنيات ابن خلدون هو أن تكون هناك دولة قوية مبنية على قواعد مستقرة.

هل ابن خلدون من أتباع المدرسة الوظيفية؟ رغبة وطموح وحاجة ابن خلدون لحكم مستقر لا تجعله بالضرورة من أتباع المدرسة الوظيفية. بالرغم من أن المدرسة الوظيفية تؤكد على مصطلحات الاستقرار "والتكامل" و"التوازن"، فإن بالإمكان تعريف "الوظيفية" بصورة موسعة بحيث تشمل أنواعاً كثيرة من العلاقات الاجتماعية البشرية.

لم يكن ابن خلدون المفكر الوحيد الذي درس قيام وسقوط الدول. فإن بوليبوس (Polibius ٢٠٥-١٢٣) قبل الميلاد بحث في الطبيعة الدورية للصيرورة التاريخية. ويشير أن آراءه لم تصل ابن خلدون (مراجع ٣٠٢، ص ٢٩١؛ ومراجع ١٦٣، ص ٢٠٠). كما أن أوغسطين رأى دورة التاريخ البشري "من الله وإلى الله... من جنة الأرض إلى جنة السمااء... دورة يكملاها فقط أعضاء، مدينة الله، الأقلية المختارة". وتذكر أوغسطين لا يختلف عن التفكير الإسلامي، إذ يتشابهان في مفهوم خلق العام ومفهوم الإله (الله) الذي هو بكل معنى الكلمة كلي العلم وكلي المقدرة. بصورة عامة، اتسم

تفكير ابن خلدون بالواقعية، ونظرة الدورة التاريخية عنده وإن كانت، إلى حد ما، متشابهة مع النظريات القديمة إلا أنها تعتبر أكثر تطوراً (انظر مرجع ٢٩٧؛ ص ٢٨٣، ومراجع ١٧٤، ص ٢٥٥ و ٢٧٦) (١).

إذا نظرنا إلى التفسيرات النظرية لقيام وانحطاط الحضارات (الثقافات، الدول)، فلما نجد ما يأتي:

- ١ - إن شبنغلر كان أقل موضوعية وأكثر تطرفاً في رأيه من غيره من المفكرين.
- ٢ - إذا قمت مقارنة آراء ابن خلدون مع أفكار فيكو وشبنغلر وسوروكن وتوبينبي، فإن آراء المفكر العربي تبدو، كما تقول كيرنز "حديثة إلى درجة مدهشة" (مراجع ١٧٤، ص ٣٣٦ و ٣٥٣).

مهما يكن من أمر، فإن مقدمة ابن خلدون تقدم لنا نظرية واعية وعلمية تساعدنا في التخلص من الآثار الميتافيزيقة (وراء الطبيعة) التي تبعينا عن فهم ظاهرة السلطة السياسية (مراجع ٢٨٠، ص ٥٩).

الهوامش

- (١) يمكن تشبيه المصيبة في الشفاعة البدوية بحرب سياسي في المناطق الخضراء . فمن مصلحة الناس أن يكون لهم خليفة أو حاكم من أقوى الأحزاب في الأمة (انظر مرجع ١ ، ص ٢٢٤-٢١٦) .
- (٢) الاقتباس الآتي قال به الجلز (Engels) . ويشبه الجدلية (الديوالكتيكية) الحلدونية ، "الإسلام هو دين أهل الشرق ، لا سيما العرب ، أي أهل الخضر الذين يعملون في التجارة والصناعة من جهة ، والبدو والرجل من جهة ثانية . وهنا يمكنن أصل التسامد الذي يحصل من وقت إلى آخر . إذ يصبح أهل الخضر أهلياء متوفرين ، مع الذين في التقى بالقانون ، أما البدو فهم فقراء ، صارمون بسبب الفقر ، ينظرون بعده وطبع نحو الشروط والملذات (الحضرية) . ثم يتبعون تحت ذي أو "مهدي" ليغافبوا المرتدین عن الأهداف الدينية ، وليسهذا واحترام شعائر القانون والإيمان الصحيح ، وجمع كنز (ثروات) الخوارج (على الدين) كمكافأة . وبالطبع ، وبعد مائة عام يصبح هؤلاء في نفس الموقف الذي كان عليه المرتدون" السابعون ، ولذا لا بد من تنمية جديدة ليظهر "مهدي" جديد . وهكذا تبدأ الدورة مجدداً . وهذه كلها حركات موجهة باسم الدين ، إذ أساب هؤلاء اقتصادية . . . والتسامد يتم بين وقت إلى آخر" (الأوقات الجديدة ، باللغة الألمانية ، جزء ١ ١٨٩٥-١٨٩١ ، ص ٥) . هل عرف الجلز ابن خلدون ؟ هذا مجرد سؤال . في الرغم من عدم وجود دليل ، فإن سيمون صرخ بأن بالإمكان جداً ، أن تكون الترجمة الفرنسية لكتاب المقدمة ، خلال الستينيات من القرن التاسع عشر ، قد وصلت الجلز وماركس ، لأنهما كانوا يهتمان بالمطبوعات الموضوعية والعلمية (انظر مرجع ٢٩٠ ، ص ٦٥) .
- (٣) انظر ، مثلاً ، دالشي (مرجع ١٨٣ ، ص ٢٢ و ٢٨) ، المحمساني (مرجع ١١١ ، ص ٩٤ و ٩٦) ، عزت (مرجع ١٩٦ ، ص ١٥٢ و ٥٣) ، شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٢٠٨ و ٢١١) ، ألكن Ulken (مرجع ٣٠٤ ، ص ٢٧) ، نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٨٤) ، مه حسين (مرجع ٢٢٢ ، ص ١٠٢) ، شب (مرجع ٢١١ ، ص ١٧٦) ، فريرو Ferrero مقاله "عالم اجتماع عربي" في مجلة Social Reform ، عام ١٨٩٦م . انظر سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٠١-١٠٢) - الترجمة الإنكليزية ، لايكا (مرجع ٢٢١ ، ص ٢٢٦ و ٢٢٠) ، حميش (مرجع ٣٩ ، ص ١٥٥) ، ويستونك (مرجع ٢١٠ ، ص ١٨١) ، الخشاب (مرجع ١١ ، ص ١٦٦) ، فان كريجر (انظر مرجع ١٩٦ ، ص ١١٠) ، مونير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٤٢) ، بوتو (مرجع ١٧١ ، ص ١٠٥ و ١٠٧) . وهناك من يعتقد أن تفكير ابن خلدون الديني واهتمامه بالسياسة الراقصية يشيران إلى أنه لم يكن متشائماً . انظر سيمون (مرجع ٢٩٠) ، الجابر (مرجع ٢٨ ، ص ٨٤) ، المصري (مرجع ٢٧ ، ص ١٢٢) ، باش (مرجع ١٧٢ ، ص ٢٢ و ٢٢٨ و ٢٢٩) ، بيكر وبارتز (مرجع ١٦٢ ، ص ٢٧ و ٢٠) .
- (٤) انظر سبنفلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٢) ، شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ١١٥) . ما يتعلق بهذا الأمر ، وجدنا ثلاثة أنواع من التفكير أو التفسيرات . الأولى يقول إن النظرية الدورية (Cyclical) لاتهتم بفهم التقدم أو التطور الاجتماعي ، بما في ذلك الجانب الاقتصادي . انظر سبنفلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٩٢) ، باشا (مرجع ٢١٥ ، ص ٨٦) . الرأي الثاني يذكر أن ابن خلدون لم يكون أو يخشى أبداً نظرية تتبع بالتطور . انظر نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١١٢) . الرأي الثالث يوضح أن ابن خلدون كان مدركًا لمفاهيم التغير والتطور بشكل ما أو آخر في مقدمته ، وقد عبر عنها واستعملها في المقدمة انظر وافي (مرجع ١٩٢ ، ص ٢٠١ و ٢٠٧) ، وافي (مرجع ١٢٥ ، ص ١٧٦) ، صادق جمشر إسماعيل (مرجع ٨ ، ص ٩٤) ، الأموازي (مرجع ١٢ ، ص ١٦٧) ، الساعاتي (مرجع ٦٠ ، ص ٢٠٩) ، حميش (مرجع ٣٨ ، ص ١٩) ، عبد الله (مرجع ٧٧ ، ص ٢٢) ، النبهان (مرجع ١١١ ، ص ١١) ، جنقول (مرجع ٢٩ ، ص ٥٢) ، شريف (مرجع ٦٨ ، ص ٣٩٥ و ٤٠٢) .

- (٥) انظر مرجع ١٦٢ ، ص ٤٦٧ . في هذا المرجع يطلق بيكر وبارنز على أورينهايم لقب "باعث نظريات ابن خلدون"
(ص ٧٢١) . انظر أيضاً مرجع ١٥٧ ، ص ٢٠٤ .
- (٦) هناك مفكرون آخرون اعتنوا بـ "نمط" أو "مراحل مشتملةة" أو "أوقات" في قيام وانهيار "الدول" أو "الثقافات" أو "الحضارات" . ومن هؤلاء فيكو وتورغور وغمبلوفس وسبنجلر وسوروكن وتوينبي .

الفصل العاشر
خاتمة

يهم هذا الفصل بالإجابة على الأسئلة التالية:

- (١) هل كان ابن خلدون رائداً لواحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية / الإنسانية؟
- (٢) هل يحتوي "علم العمران" على مادة أو موضوع بحث معين؟
- (٣) هل أن مقاهم وتعميمات ابن خلدون سبقت الفكر الاجتماعي الحديث؟

(١) مشاهداتنا تشير إلى أن غالبية هؤلاء، الذين كتبوا عن ابن خلدون كانوا مقتنيين بأنه أنشأ مجالاً جديداً من المعرفة غير معروف في زمانه، وأنه عالج علمه "بقة وبراعة" (عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٥٣)، واستخدم طرق البحث لكي يشرح ويحلل ويصل إلى تعليمات دقيقة عن الظواهر الاجتماعية - الثقافية الموجودة في عصره. واستطاع بذلك المحاولة أن يتفوق على المفكرين الذين سبقوه.

العلم الجديد، إذن، يبحث في ظواهر عديدة لها علاقة بالعمران البشري والاجتماعي الإنساني. بما أن مفهوم أو موضوع "العمران البشري" واسع، وبما أن العلوم الاجتماعية متراپطة ومعتمدة الواحدة على الأخرى، فإن ابن خلدون حصل على سمعة عالمية وعالمية بأنه "أول" فيلسوف تاريخ، و "أبو" علم الاقتصاد، و "الشخص الأول" الذي وضع الأساس لعلم الأنثربولوجيا (لا سيما الأنثروبولوجيا)، و "أول من تطرق" إلى موضوعات معينة في علم الجغرافية البشرية، و "مؤسس" علم الاجتماع، و "الرائد" في علم السياسة، ومن أوائل الذين اهتموا بدراسة التربية الاجتماعية. (انظر الفصل الثاني - الفصل التاسع).

(٢) إن العديد من الكتابات التي بحثت في أفكار ابن خلدون حاولت أن تعرف وتشرح موضوع أو مادة "علم العمران". ونتيجة لذلك فقد حصلت عدة تعليمات شاملة، بعضها يفتقر إلى أدلة وبعضها يتصف بشروط قليلة غير مقنعة^(١).

يهم هذا الفصل بالإجابة على الأسئلة التالية:

- (١) هل كان ابن خلدون رائداً لواحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية / الإنسانية؟
- (٢) هل يحتوي "علم العمران" على مادة أو موضوع بحث معين؟
- (٣) هل أن مقاهم وتعميمات ابن خلدون سبقت الفكر الاجتماعي الحديث؟

(١) مشاهداتنا تشير إلى أن غالبية هؤلاء، الذين كتبوا عن ابن خلدون كانوا مقتنيين بأنه أنشأ مجالاً جديداً من المعرفة غير معروف في زمانه، وأنه عالج علمه "بقة وبراعة" (عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٥٣)، واستخدم طرق البحث لكي يشرح ويحلل يصل إلى تعليمات دقيقة عن الظواهر الاجتماعية - الثقافية الموجودة في عصره. واستطاع بذلك المحاولة أن يتفوق على المفكرين الذين سبقوه.

العلم الجديد، إذن، يبحث في ظواهر عديدة لها علاقة بالعمران البشري والاجتماعي الإنساني. بما أن مفهوم أو موضوع "العمران البشري" واسع، وبما أن العلوم الاجتماعية متراپطة ومعتمدة الواحدة على الأخرى، فإن ابن خلدون حصل على سمعة عالمية وعالمية بأنه "أول" فيلسوف تاريخ، و "أبو" علم الاقتصاد، و "الشخص الأول" الذي وضع الأساس لعلم الأنثربولوجيا (لا سيما الأنثروبولوجيا)، و "أول من تطرق" إلى موضوعات معينة في علم الجغرافية البشرية، و "مؤسس" علم الاجتماع، و "الرائد" في علم السياسة، ومن أوائل الذين اهتموا بدراسة التربية الاجتماعية. (انظر الفصل الثاني - الفصل التاسع).

(٢) إن العديد من الكتابات التي بحثت في أفكار ابن خلدون حاولت أن تعرف وتشرح موضوع أو مادة "علم العمران". ونتيجة لذلك فقد حصلت عدة تعليمات شاملة، بعضها يفتقر إلى أدلة وبعضها يتصف بشروط قليلة غير مقنعة^(١).

في رأينا، انه ليس هناك تعریف أو معنی دقيق لكلمة "العمران". فهی تعنی "التنظيم الاجتماعي" و "المدنية" (مراجع ١ و حتى، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٣)، كما تعنی السکان (مراجع ١ و مرجع ٢٨٣)، وتعنی أيضاً "العلاقات البشرية" (أثور، مرجع ٢٤٢، ص ٢٦٢، ص ١٩؛ مهدي، مرجع ٢٤٢، ص ٨٧)، أو الثقافة (مهدي، مرجع ٢٤٢؛ سيمون، مرجع ٩٣، ص ٢٩٠، ص ٩٣)، أو "حياة اجتماعية" (باتسييفا، مرجع ١٥٩، ص ١٨٨). هناك صلة بين هذه التعاریفات. الواقع، إن نقص أو افتقار الدقة في التعریف ليس شيئاً شاذًا في وقتنا الحاضر، لاسيما في العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع المعاصر مثلاً، حيث نجد تعاریفات متعددة لكلمة "سوسيولوجی" (Sociology) منها: "علم المؤسسات الاجتماعية"، "علم النسق الاجتماعي"، "علم الفعل الاجتماعي"، "علم العلاقات البشرية"، "علم العمليات الاجتماعية"، "علم البنيان الاجتماعي"، "علم الجماعات البشرية"، "علم السلوك الاجتماعي"، و"علم الظواهر الاجتماعية" (البعلي ومور، مرجع ١٥٢، ص ٤٣٧؛ بلکرین، مرجع ٤٦٦، ص ٢٢٣). وفي دراسة لنا تتعلق بتعريف علم الاجتماع كما ذكره كتب المدخل لعلم الاجتماع (المقررة في الجامعات) والتي طبعت بين عامي ١٩٥٠-١٩٧٠، وجدنا اتفاقاً واضحاً بين مؤلفي هذه الكتب بأن علم الاجتماع هو علم (في خصائصه وطرق بحثه)، ولكننا وجدنا خلافاً أو عدم انسجام في آراء هؤلاء المؤلفين فيما يتعلق بمادة أو موضوع هذا العلم (مراجع ١٥٢).

والواقع، أن بعض مراواد أو فصول المقدمة لا علاقة لها بالعلوم الاجتماعية أو بعلم العمران. وهذا أيضاً ما نجده، مثلاً، في كتاب س Positive Philosophy لأوغست كونت، الذي احتوى على أجزاء عديدة لا علاقة لها بعلم الاجتماع (Sociology) (مراجع ١٨٠، ص ٣٩٨-٥١).

في عهد ابن خلدون كانت كلمة "علم" تعنی أي معرفة لها موضوع معین ومنهج بحث. وقد خصص ابن خلدون في مقدمته صفحات عديدة لشرح علوم زمانه. فبالإضافة إلى "علم القرآن" و "علم الحديث" و "أصول الفقه"، هناك "علم الكلام" و "علم التصوف" و "علم تعبير الرؤيا" و "العلم الطبيعي"، وعلم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، والهندسة، و "علم الهيئة"، والموسيقى، والفلك، وعلم الطب، وعلوم "السحر والطلسمات"، وعلم

الكيمياء، وعلم البيان. إذن، الحضارة الإسلامية كانت معروفة بعلومها العديدة. ففي بداية تاريخ الإسلام، لا سيما عندما دخل الفرس دين الإسلام، كان تأسيس علوم جديدة طريقةً سائدةً آنذاك. غير أن هذه الطريقة تضاءلت في عهد ابن خلدون؛ واعتقد الناس آنذاك أن كل شيء قد تم اكتشافه. ولكن ابن خلدون أكد بعزم أن كتاب الأجيال اللاحقة قد تكون كفاهتهم أعلى من تلك التي عند المفكرين السابقين، لأن الكفاية بحد ذاتها ليست احتكاراً للمفكرين الأولين (مراجع ١، ص ٤٧٥-٤٧٨).

عند تطبيق خصائص العلم الرئيسية (بالمفهوم الحديث) على "علم العمران" الخلدوني نجد أن "علم العمران" يمتلك تلك الخصائص:

أ- "علم العمران" الخلدوني علم نظري: هناك بعض نظريات اجتماعية في المقدمة. أكد ابن خلدون، أكثر من غيره من المفكرين المسلمين، على أهمية وضرورة السبب (العلة) والتسيجة في دراسة الظواهر الاجتماعية وفهم جميع جوانب التاريخ البشري^(١). إذا كان تعريف "النظرية" بأنه تعميم يتعلق بظواهر شاهدها وتخضع لنهج علمي فإن ابن خلدون، إلى حد بعيد، كان موافقاً في تكوين نظرية^(٢)، مثلاً نظريته في الدولة، التي اعتمدت على عامل ديناميكي وهو مفهوم العصبية. هذه النظرية قد لا يمكن تطبيقها في فترات أخرى من الزمن أو في أماكن أخرى من العالم. طبعاً أن أي نظرية لها علاقة بمشاهداتنا ويناهج البحث التي تستخدمها لدراسة الظواهر الاجتماعية- الثقافية يمكن أن تخضع للتعديل، بل وحتى الرفض في وقت معين من الزمن (انظر فقرة ج أدناه).

ب- "علم العمران" الخلدوني علم تجرببي: لأجل الابتعاد عن التخمين، والوصول إلى تعميمات صحيحة، استخدم ابن خلدون الطرق الآتية: ١- الملاحظة: اعتبرها ابن خلدون طريقة مهمة للحصول على المعرفة (مراجع ١، ص ١٨١-١٨٢ و ٣٩٩-٤٠٠). خبرته الواسعة كدبلوماسي ورحلة وكاتب، وملاحظاته الدقيقة عن الحياة البدوية، واطلاعه الواسع على الحياة الحضرية، جعلته يؤكد على أهمية الملاحظة أو المشاهدة. ففي المقدمة أشار إلى ملاحظاته للأمور الاجتماعية، وقد كان وائقاً من صحة هذه المعلومات لأنها، كما قال، ثقت نتيجة فحص دقيق ومطابقة الواقع (مراجع ١، ص ٩-١٠ و ٨٧-٨٩ و ١٨١ و ٣٤٧-٣٤٨ و ٣٦١-٣٦٢) ^(٣). حقاً، إن كثيراً من تعميمات

ابن خلدون كانت منحصرة بشمال أفريقيا؛ ولكن هذا ليس بالشيء الفريد في العلوم الاجتماعية. بعض دراسات علم الاجتماع، مثلاً، تتحضر في مجتمع محللي صغير واحد، أو جامعية علمية واحدة، أو جماعة دينية معينة. ٢- المقارنة: استعمل ابن خلدون طريقة المقارنة من وجوه عدّة، لا سيما مقارنة الدولة قبل وخلال عهده؛ مقارنة مدة حياة الدول مع بعضها خلال حياته؛ مقارنة مدة حياة الدولة مع مدة حياة الإنسان؛ مقارنة البدو مع أهل الحضرة؛ مقارنة معلوماته مع معلومات غيره من الكتاب. اعتقد ابن خلدون أن هذه الطريقة تساعد في توضيح المعلومات، ولكنه أتذر قراءه بأنها لا تخلو من أخطاء، إذ النسيان والإهمال يحيدان الباحث عن الهدف الذي يسعى إليه. وقد لا يتفطن الفرد "ما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواه من الغلط". ولذا فإن حسن النظر والثبت "يفضيان بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن المزارات والمغالط" (مراجع ١، ص ٢٩ و ٢٨ و ٢٦ و ٢٣). ٣- الطريقة التاريخية: في كتاباته، جمع ابن خلدون معلومات تتعلق بأصل وتطور الدول. وذهب أبعد من المؤرخين في زمانه حين درس تأثيرات الحكم في مثل هذه الدول على العلاقات الاجتماعية. وقد أكد أن المعلومات التاريخية يجب أن تُشخص بحذر، لأن بعض المؤرخين "لم يلاحظوا أسباب الواقع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل... والغلط والوهم نسب للأخبار وخليل" (مراجع ١، ص ٤) (٥).

ج- علم العمران الخلدوني علم تجمعي (Cumulative): يخضع المجتمع الإنساني إلى تغيرات خلال العهود. هذا يعني أن المعلومات والأخبار التي نحصل عليها قد تخضع إلى فحص لأجل التتحقق منها (مراجع ١، ص ٥). اعتقد ابن خلدون أن أيسر الطرق للحصول على الملكة والحقيقة في العلوم هو "فتق اللسان بالمحاورة والمناقشة في المسائل العلمية، فهو الذي يُقرب شأنها ويُحصلُ مرامها" (مراجع ١، ص ٤٣). فإذا وجد مفكر خطأً في كتابات مفكرين آخرين، حتى وإن كانوا معروفيين ومشهورين في كتاباتهم، فإن عليه أن يذكر اعتراضه كتابةً حتى يستطيع أن يستطلع منها طلبة المعرفة في المستقبل ويفهموا الفرق. بصورة عامة، إذا كان هناك علم ناقص وفيه عيوب فإن من واجب المفكرين تصحيح هذه الأخطاء، بدون ترك أي نقص أو ضعف فيه (مراجع ١، ص ٣٧ و ٥٣٢-٥٣١) (٦).

ابن خلدون كانت منحصرة بشمال أفريقيا؛ ولكن هذا ليس بالشيء الفريد في العلوم الاجتماعية. بعض دراسات علم الاجتماع، مثلاً، تتحضر في مجتمع محللي صغير واحد، أو جامعية علمية واحدة، أو جماعة دينية معينة. ٢- المقارنة: استعمل ابن خلدون طريقة المقارنة من وجوه عدّة، لا سيما مقارنة الدولة قبل وخلال عهده؛ مقارنة مدة حياة الدول مع بعضها خلال حياته؛ مقارنة مدة حياة الدولة مع مدة حياة الإنسان؛ مقارنة البدو مع أهل الحضرة؛ مقارنة معلوماته مع معلومات غيره من الكتاب. اعتقد ابن خلدون أن هذه الطريقة تساعد في توضيح المعلومات، ولكنه أتذر قراءه بأنها لا تخلو من أخطاء، إذ النسيان والإهمال يحيدان الباحث عن الهدف الذي يسعى إليه. وقد لا يتفطن الفرد "ما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهراة من الغلط". ولذا فإن حسن النظر والثبت "يفضيان بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن المزارات والمغالط" (مراجع ١، ص ٢٩ و ٢٨ و ٢٦ و ٢٣). ٣- الطريقة التاريخية: في كتاباته، جمع ابن خلدون معلومات تتعلق بأصل وتطور الدول. وذهب أبعد من المؤرخين في زمانه حين درس تأثيرات الحكم في مثل هذه الدول على العلاقات الاجتماعية. وقد أكد أن المعلومات التاريخية يجب أن تُشخص بحذر، لأن بعض المؤرخين "لم يلاحظوا أسباب الواقع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل... والغلط والوهم نسب للأخبار وخليل" (مراجع ١، ص ٤) (٥).

ج- علم العمران الخلدوني علم تجمعي (Cumulative): يخضع المجتمع الإنساني إلى تغيرات خلال العهود. هذا يعني أن المعلومات والأخبار التي نحصل عليها قد تخضع إلى فحص لأجل التتحقق منها (مراجع ١، ص ٥). اعتقد ابن خلدون أن أيسر الطرق للحصول على الملكة والحقيقة في العلوم هو "فتق اللسان بالمحاورة والمناقشة في المسائل العلمية، فهو الذي يُقرب شأنها ويُحصلُ مرامها" (مراجع ١، ص ٤٣). فإذا وجد مفكر خطأً في كتابات مفكرين آخرين، حتى وإن كانوا معروفيين ومشهورين في كتاباتهم، فإن عليه أن يذكر اعتراضه كتابةً حتى يستطيع أن يستطلع منها طلبة المعرفة في المستقبل ويفهموا الفرق. بصورة عامة، إذا كان هناك علم ناقص وفيه عيوب فإن من واجب المفكرين تصحيح هذه الأخطاء، بدون ترك أي نقص أو ضعف فيه (مراجع ١، ص ٣٧ و ٥٣٢-٥٣١) (٦).

د- علم العمران علم موضوعي: من مهام العلم دراسة الظواهر كما هي. وقد شرح ابن خلدون الأحداث الاجتماعية شرحاً موضوعياً ومتزاهة^(٧). وعلى الرغم من أنه كان تحت تأثير التفكير التقليدي، الذي ساد مجتمعه، فقد استطاع بوضوح أن يثبت موضوعيته وطريقته بحثه التجربى (انظر مرجع ٢٧٥، ٢٦، ص ٢٦؛ مرجع ٢٤٢، ٢١٢؛ مرجع ٢٨٧، ٢١٣؛ مرجع ٣١٢، ٢١٤-٢١٣). ص ١٧١؛

لقد بُرِزَتْ بعض الانتقادات المعتدلة لمنهج البحث عند ابن خلدون^(٨). يرأى عيساوي أن معظم نقاط الضعف عند ابن خلدون ترجع في حقيقتها إلى قلة المادة أو المعلومات التي اطلع عليها أو عدم ثقته بالكثير منها (مراجع ٢٢٧، ٢٥، ص ٢٥). ومع هذا اعتقاد بعض الباحثين الذين كتبوا عن ابن خلدون بأن منهجه بحثه كان السابق والرائد للبحوث التي جاء بها بعض المفكرين فيما بعد مثل فرنسيس بيكون وبنسر ودوركهايم^(٩). ويظهر ذلك واضحاً في محاولة المفكر العربي الرصوٰل إلى قوانين تفسير الظواهر الاجتماعية تشابه القوانين الطبيعية.

إن بداية أي علم جديد تسم بالغموض. ولا يُستثنى من ذلك "علم العمران". فقد كان ابن خلدون متواضعاً جداً عندما اعترف بـ "عيوبه"، وكان عالماً موضوعياً حين سأله طلاب العلم أن يفحصوا كتاباته "بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء" (مراجع ١، ص ٧). وكان واثقاً بأن هناك من يأتي بعده "من يؤيده الله بفكرة صحيحة وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعين موضع العلم وتتنوع فصوله وما تكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل" (مراجع ١، ص ٥٨٨). وما قاله ينطبق على ماحدث بعد وفاة أوغست كونت، حيث عانى علم الاجتماع من عيوب عديدة، ولكن مع هذا كان متميزاً، متنوعاً، ومشرماً.

(٣) لأجل إظهار وإثبات أصالة الفكر الخلدوني، هناك مقارنات عديدة بين آراء ابن خلدون وتلك التي قال بها الكثير من المفكرين الذين جاءوا بعده. العديد من هذه المقارنات تذكر بوضوح أن بعض إسهامات ابن خلدون أصلية، وتبدو حديثة. وعلى ذلك فقد سبقت أفكار الكثير من المحدثين والمعاصرين. (انظر ذلك بإسهاب في هامش (١٠)). يجب التأكيد أن ليست كل آراء ابن خلدون المهمة "حديثة" أو "معاصرة" أو

مبتكرة، فهو يعود إلى القرن الرابع عشر، وعلى هذا فإن بعض تعميماته لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. غير أن هذا الموقف يجب أن لا يمنع أحداً من اختيار أجزاء من أفكاره التي ما تزال صحيحة في عهدها، والتي يمكن مقارنتها بالفكرة "المحدث" أو الفكر "المعاصر". وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يُقال إن أفكار ابن خلدون مُبالغ فيها، كما ليس هناك انتقاص من قيمة أو أهمية الفكر المحدث والمعاصر.

* * *

باختصار، كان ابن خلدون واثقاً تمام الشقة بأنه اكتشف علمًا جديداً، فريداً من نوعه، مستقلاً بنفسه وموضوعه، وأسماه "العمران البشري والمجتمع الإنساني". قال: "الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، غريب الفائدة، أ عشر عليه البحث وأدى إليه الغوص" (مراجع ١، ص ٣٨). بعض أفكاره سبقت، بوضوح، الفكر الاجتماعي الحديث. وقد أثبتت ذلك علماء غربيون وشرقيون حيث أقرروا بأن اعتبار ابن خلدون رائداً في التطور الفكري الحديث ليس بالشيء الغريب. وعليه لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة (فرانز روزنثال، مرجع ٢٧٨، ص ١٥). ويمكن استخدام نظريات ابن خلدون (التي تبدو حديثة) لأجل الوصول إلى أنهواد خلدوني تستطيع تطبيقه على مجتمعات العالم الثالث، بما في ذلك الأقطار العربية. وفعلاً استطاع أحد المختصين بالعلوم الاجتماعية أن يقدم أنهواداً للمجتمع الإسلامي وذلك بإستعارة أو اقتباس أفكار ابن خلدون في التغيير الدوري (Cyclical change). وفي عام ١٩٨١، صرَّح أحد المستعيرين المعروفيين أن "كل العلامات ترجح وتشير إلى أن دراسات ابن خلدون سوف تتشعب في السنوات القادمة" (١١). لقد شاهدنا وما نزال نشاهد كثيراً من مثل هذه الدراسات في الشرق والغرب على حد سواء.

مبتكرة، فهو يعود إلى القرن الرابع عشر، وعلى هذا فإن بعض تعميماته لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. غير أن هذا الموقف يجب أن لا يمنع أحداً من اختيار أجزاء من أفكاره التي ما تزال صحيحة في عهدها، والتي يمكن مقارنتها بالفكرة "المحدث" أو الفكر "المعاصر". وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يُقال إن أفكار ابن خلدون مُبالغ فيها، كما ليس هناك انتقاص من قيمة أو أهمية الفكر المحدث والمعاصر.

* * *

باختصار، كان ابن خلدون واثقاً تمام الشقة بأنه اكتشف علمًا جديداً، فريداً من نوعه، مستقلاً بنفسه وموضوعه، وأسماه "العمران البشري والمجتمع الإنساني". قال: "الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، غريب الفائدة، أ عشر عليه البحث وأدى إليه الغوص" (مراجع ١، ص ٣٨). بعض أفكاره سبقت، بوضوح، الفكر الاجتماعي الحديث. وقد أثبتت ذلك علماء غربيون وشرقيون حيث أقرروا بأن اعتبار ابن خلدون رائداً في التطور الفكري الحديث ليس بالشيء الغريب. وعليه لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة (فرانز روزنثال، مرجع ٢٧٨، ص ١٥). ويمكن استخدام نظريات ابن خلدون (التي تبدو حديثة) لأجل الوصول إلى أنهواد خلدوني تستطيع تطبيقه على مجتمعات العالم الثالث، بما في ذلك الأقطار العربية. وفعلاً استطاع أحد المختصين بالعلوم الاجتماعية أن يقدم أنهواداً للمجتمع الإسلامي وذلك بإستعارة أو اقتباس أفكار ابن خلدون في التغيير الدوري (Cyclical change). وفي عام ١٩٨١، صرَّح أحد المستعيرين المعروفيين أن "كل العلامات ترجح وتشير إلى أن دراسات ابن خلدون سوف تتشعب في السنوات القادمة" (١١). لقد شاهدنا وما نزال نشاهد كثيراً من مثل هذه الدراسات في الشرق والغرب على حد سواء.

الهواش

- * يجد ، فيما بعد ، أسماء وأعمال هؤلاء الذين عبروا عن آرائهم في هذه الأسئلة .
- (١) انظر ، مثلاً ، نويهض (مراجع ١١٥) ، رعد (مراجع ٥٤ ، ص ٥٣٩ و ٥٠٢) ، وجدي (ابن خلدون في الميزان) ، المقتصد ، ١٩٣٢ ، الفي (مراجع ١٣٥ ، ص ١١٦) ، عاشر (أول مؤسس لعلم الاجتماع ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٦ ، ص ٨٥) ، فقيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ١١٢-١١١) ، سعفان (مراجع ٦١ ، ص ٤٨٨) ، قربان (مراجع ٩٦ ، ص ٩٦) ، بسيوني (مراجع ١٧ ، ص ٢٤) ، إسماعيل (مراجع ٩ ، ص ٦٢ و ٦٠ و ٩١) . استعمل محمود اسماعيل لغة قاسية ، وأحياناً مهينة ، عند اتهامه ابن خلدون ، بدون أي دليل واضح ، بدُّ تبرقة "أفكار إخوان الصفا" . وينجد انتشار أو فقدان الأدلة في بعض الكتابات التي خالعناها . أحد المراجع التي استخدمت في هذا البحث (نظريّة الثورة) كان خالياً من أي هاشم أو مرجع) .
- (٢) انظر أروين روزنثال (مراجع ٢٧٦ ، ص ٢٧-٢٦) ، نور (مراجع ٢٦٢ ، ص ٢٤٥ و ٢٤٦) ، سيمون (مراجع ٤٩٠ ، ص ٢٧-٢٦) ، غب (مراجع ٢١١ ، ص ١٧٤) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ٤٣-٤٢) ، ديسور (مراجع ١٧٧ ، ص ٢٠٤) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ٢٨٢) . يقول وايت ، ابن ابن خلدون عادة لم يلجأ إلى الله لأجل تفسير المبادئ الرئيسية التي يعتمد عليها تاريخ الإنسان (مراجع ٢١١ ، ص ٤١١) . انظر أيضاً الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ٦٣) ، رتنر (مراجع ٢٧٢ ، ص ٨) .
- (٣) انظر حسين فهمي (مراجع ٩٤ ، ص ٧٤-٧٠) ، باتسيينا (مراجع ١٥٩ ، ص ١٤ و ٥٦) ، الباز (مراجع ٤٠ ، ص ٨) ، الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ١٠٩ و ١٠٩ و ٢٧٢ و ٢٨٠) ، بيكر وبارنز (مراجع ١٦٢ ، ص ٢٦٩ و ٢٧٠) ، غلنر (مراجع ٢٠٦ ، ص ٢٠٦) ، غلنت (مراجع ٢٠٤ ، ص ١٦٤) ، الحبابي (مراجع ٤٢ ، ص ١٢) ، عزت (مراجع ٨٢ ، ص ٦١ و ٤٥) ، وايت (مراجع ٤١١ ، ص ١١٢) ، بندوي (مراجع ١٦ ، ص ١٨٧) ، مذكور (مراجع ١٠٤ ، ص ١٢) ، الساعاتي (مراجع ٥١ ، ص ٢٠٢) ، شيخ (مراجع ٢٨٦ ، ص ١٤٥) ، الشكعة (مراجع ٦٩ ، ص ٢٦ و ٧٨) .
- (٤) انظر أيضاً شهدت (مراجع ٢٨٥ ، ص ٢٧-٢٠) ، بوتول (مراجع ١٧١ ، ص ١٦ و ١٢ و ١٢) ، غب (مراجع ٢١١ ، ص ١٧) ، طه حسين (مراجع ٢٥ ، ص ٢٠-٢٥ و ٥٦ و ٦١) ، سيمون (مراجع ٤٩٠ ، ص ١١١) ، كوبين (مراجع ١٧٧ ، ص ٨١) ، نور (مراجع ٢٦٢ ، ص ٢١) ، ألكن (مراجع ٤٠٤ ، ص ٤٩ و ٤٩ و ٢٢ و ٣٣ و ٤٥) ، ديسور (مراجع ١٧٧ ، ص ٢٠٣-٢٠٤ ، ٢٠٦) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ١٢) ، المانز روزنثال (مراجع ٢٧٧ ، ص ٨٥ رومانية) ، الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ١٠٩ و ٢٧٢ و ٢٨١) ، ويستونك (مراجع ٤١٠ ، ص ١٧٥) ، سليمان (مراجع ٦٢ ، ص ٤٦٩) ، لاكسوت (مراجع ٢٢٢ ، ص ٢١) ، الكشتادر (مراجع ٢٢٨ ، ص ٢٢٨) ، رعد (مراجع ٥٤ ، ص ١٦) ، العبدة (مراجع ٧٩ ، ص ٢١) ، البياتي (مراجع ٢٧ ، ص ٢٢) ، الحبابي (مراجع ٤٢ ، ص ٤٠) ، باتسيينا (مراجع ١٥٩ ، ص ٣٨ و ٨١) ، مونبير (مراجع ٢٤٩ ، ص ٢٢) ، المعمصاني (مراجع ٤٤٤ ، ص ٩٦ و ١٠٠) ، عزت (مراجع ١٩٦ ، ص ٦٠ و ٦١) ، رتنر (مراجع ٢٧٢ ، ص ٨) ، عرابي (مراجع ٤٠ ، ص ٤٧) .
- (٥) انظر أيضاً البياتي (مراجع ٢٧ ، ص ١٨ و ١٤٢ و ١٧٤ و ١٤٣ و ٢٥٢ و ٢٥٥) ، البعلبي - الوردي (مراجع ١٥٥ ، ص ١٠٥-١٠٧) ، دونفر (مراجع ١٨٩ ، ص ١٠٩) ، فقيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ٢٨-٢٩) ، بطاح (مراجع ١٦١ ، ص ٧١) .

- خليل (مراجع ٤٤ ، من ١٠٢ و ١٠٨) ، عبد المؤمن (مراجع ٧٨ ، ص ٢٨) ، الطياع (مراجع ٧٣ ، ص ٤٠) ، أروين روزنثال (مراجع ٢٧٥ ، ص ٢) ، شروانش (مراجع ٢٨٧ ، ص ١٨٨) ، فيشنل (مراجع ٢٠٢ ، ص ١١٩-١٢٠) ، كولومبيو (مراجع ١٧٦ ، ص ٥٠٤) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ١٢) ، مرحبا (مراجع ١٠٦ ، ص ٨٧) ، سبنفلر (مراجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٤ و ٢٠٥-٢٠٤) ، مهدي (مراجع ٢٢٢ ، ص ٥٦) ، العالم (مراجع ٧٥ ، ص ٦٨) ،
- (٦) لذا فإن قول مهدي حسين (مراجع ٢٢٢ ، ص ٧٧-٢٨) بأن ابن خلدون لم يشخص مصادره فيه بالغة . أولاً ، فشخص ابن خلدون المعلومات التي جمعها بنفسه ، وقام بتصحيح بعضها . تحدث ابن خلدون عن هذا الموضوع في كتابه التعريف . ثانياً ، في بعض صفحات المقدمة اشتمد ابن خلدون طيبة العلم الذين لم يشخصوا المعلومات بدافعه ولم يرفضوا التقصص المجردة عن الأدلة المادية والتي لها علاقة بالمنظومات الاجتماعية الإنسانية . وقد اشتمد ، على الأخص ، بعض كتابات مفكريين معروفيين بقدرتهم ، مثل الطبراني وأبي رشد والطرمطيши والمسعودي . وبالرغم من أن المسعودي ترك انطباعاً حسناً في تفكير ابن خلدون (لاهتمامه بطريقة بحث ونظرية جديدة ساعدت ابن خلدون في دراسة مفاهيم التاريخ) فإن ابن خلدون مع هذا اشتمد ، لأنه ضم (إلى كتاباته) قصماً وخرافات ليس لها قواعد من الحقيقة (انظر مرجع ١ ، ص ١-٥ و ٥١٧-٥٢ و ٢٥-٢٨ و ٢٦-٢١ و ١٢٢ و ١٥٥-١٥٦ و ٢٦٥-٢٦٤ و ٢٧٨-٢٧٧ و ٢٢٢-٢٢١ و ٤٨٨-٤٨٧ و ٥١٦-٥٥) . انظر أيضاً فيشنل (مراجع ٢٠٢ ، ص ١١٢) ، غلاب (مراجع ٩١ ، ص ٤٦) . يعكس بيكون ، استطاع ابن خلدون تحرير نفسه من اشتراكات وأساطير . يعكس بودن الذي توفي في عام ١٥٩٦ فإن ابن خلدون لم يعتقد بـ تأثير النجوم على حظوظ الأفراد والأمم والدول (مراجع ٢٠٢ ، ص ١٢٢ و ١٢٥) .
- (٧) انظر مهدي (مراجع ٢٤٢ ، ص ٢٩٢) ، الغب (مراجع ٢١١ ، ص ١٦٩) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ٣١ و مراجع ٥٤ ، ص ١٧٧) ، شاسيلس (مراجع ١٧٥ ، ص ٢٩٥ و ٢١٢) ، عيساوي (مراجع ٢٢٧ ، ص ١٢) ، سيمون (مراجع ٢٩٠ ، ص ٤) ، الكن (مراجع ٤٠٤ ، ص ٢١) ، لاكوت (مراجع ٢٢٢ ، ص ٧٥) ، البعلبي (مراجع ١١٦ ، ص ٩ رومانية) ، الطالبي (مراجع ٢٢ ، ص ٥٢٤) ، أحمد (مراجع ٧ ، ص ١٢٧) ، بدوي (مراجع ١٦٨ ، ص ٩٦) ، بطاطح (مراجع ١٦١ ، ص ١١٣) ، بلند (مراجع ١٦٥ ، ص ٤٢) ، بوغاردس (مراجع ١٦٨ ، ص ١٧٥) ، ميكوسكي (مراجع ٢٥٢ ، ص ١٩٧-١٩٨) ، كوبين (مراجع ١٧٧ ، ص ٧٧) ، الذوادي (مراجع ١٨٦ ، ص ٦٠) ، فرسخ (مراجع ٩٣ ، ص ٣٦٧ و ٤٧٧) ، حتيفي (مراجع ٢١٥ ، ص ٧١) ، الخصري (مراجع ٣٧ ، ص ٥٠٨-٥٠٧) ، لايبكا (مراجع ٢٢١ ، ص ١٢٢ و ٢٢٢) ، نصار (مراجع ٩٥٩ ، ص ٢١٥) ، أروين روزنثال (مراجع ٢٧٦ ، ص ٣٦) ، فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٨ ، ص ٢٢) ، شمس الدين (مراجع ٧٠ ، ص ٧١) ، لاكرست (مراجع ٢٢٢ ، ص ٧٥) ، شريطة (مراجع ٦٨ ، ص ٥٥١ و ٥٦٥) ، معتوق (مراجع ١١٠ ، ص ١٩) .
- (٨) انظر ، مثلاً ، الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ١٢٧ و ١٢٨) ، حميش (مراجع ٣٩ ، ص ٥١ و ٥٢) ، فربان (مراجع ٦٦ ، ص ٢١) ، غلاب (مراجع ٩١ ، ص ٢٧-٢٨) ، عاصي (مراجع ٧٤ ، ص ١٧٩-١٨٠ و ١٨٤ و ١٨٦ و ١٨٧) ، دهمن (مراجع ١٨٢ ، ص ٢٥٧) .
- (٩) انظر ، مثلاً ، كولوزيو (مراجع ١٧٩ ، ص ٥٠٢) ، الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٢٢) ، بارنز (مراجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ، الزريبي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٢١) ، الغتاب (مراجع ٤١ ، ص ١٤٧) ، بورج (مراجع ١٦٩ ، ص ٨٢ و ٨٣ و ٨٤) ، سوروكن (مراجع ٢٩٥ ، ص ٥٤) ، توينيبي (مراجع ٢٠٢ ، ص ٤٢٦ و ٤٥٧ و ٤٧٦-٤٧٧) ، حسان (مراجع ٢١٨ ، ص ٢١٧ و ٢١٨) ، ويستونك (مراجع ٢١ ، ص ١٧٧ و ١٧٨ و ١٧٩) ، ويدغري (مراجع ٢١٢ ، ص ١٠٩) ، وانسي (مراجع ١٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩ و ١٨٧-١٨٨ و ٢٠٢ و ٢٠٣ و ٢٢٢) ، علني (مراجع ١٢٦ ، ص ٧) ، حامد ربيع (مراجع ٥١ ، ص ٥٠-٢٧) ، أبو زيد (مراجع ٦ ، ص ١٠ و ١٢) ، بدوي (مراجع ١٦ ، ص ١٧٧ و ١٨٦-١٨٧ و ١٩٢) ، البياتي (مراجع ٢٧ ، ص ١١) ، حتى (مراجع ٢١٩ ، ص ٢٥١) ، الخصري (مراجع ٣٧ ، ص ٥٤٢) ، اسماعيل (مراجع ٨ ، ص ١٠-١٢) ، عيساوي (مراجع ٢٢٧ ، ص ١٤-١٣) ، سليمان (مراجع ٢٢٢ ، ص ٥٥ و ٧ و ١١ و ١٢) ، الورنس (مراجع ٢٢٦ ، ص ٨) ، فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٧ ، ص ٨٨ رومانية) ، فربان (مراجع ١٠٨ ، ص ٦٦-٦٧ و ٢٢٩) ، الزعبي (مراجع ٥٧ ، ص ١٧) .
- (١٠) أمثال ، جن بودن (Bodin) انظر بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٤٨-٤٩ و ٥٧-٥٨ و ٧٦١) ، البعلبي (مراجع ١٤٦ ، ص ٤٦ و ٥٥ و ٦٧ و ١١٨ و ١١٩) ، نور (مراجع ٢٦٢ ، ص ١٩٣) .

- خليل (مراجع ٤٤ ، من ١٠٢ و ١٠٨) ، عبد المؤمن (مراجع ٧٨ ، ص ٢٨) ، الطياع (مراجع ٧٣ ، ص ٤٠) ، أروين روزنثال (مراجع ٢٧٥ ، ص ٢) ، شروانش (مراجع ٢٨٧ ، ص ١٨٨) ، فيشنل (مراجع ٢٠٢ ، ص ١١٩-١٢٠) ، كولومبيو (مراجع ١٧٦ ، ص ٥٠٤) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ١٢) ، مرحبا (مراجع ١٠٦ ، ص ٨٧) ، سبنفلر (مراجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٤ و ٢٠٥-٢٠٤) ، مهدي (مراجع ٢٢٢ ، ص ٥٦) ، العالم (مراجع ٧٥ ، ص ٦٨) ،
- (٦) لذا فإن قول مهدي حسين (مراجع ٢٢٢ ، ص ٢٧-٢٨) بأن ابن خلدون لم يشخص مصادره فيه بالغة . أولاً ، فشخص ابن خلدون المعلومات التي جمعها بنفسه ، وقام بتصحيح بعضها . تحدث ابن خلدون عن هذا الموضوع في كتابه التعريف . ثانياً ، في بعض صفحات المقدمة اشتمد ابن خلدون طيبة العلم الذين لم يشخصوا المعلومات بدافعه ولم يرفضوا التقصص المجردة عن الأدلة المادية والتي لها علاقة بالمنظومات الاجتماعية الإنسانية . وقد اشتمد ، على الأخص ، بعض كتابات مفكريين معروفيين بقدرتهم ، مثل الطبراني وأبن رشد والطربوشي والمسعودي . وبالرغم من أن المسعودي ترك انطباعاً حسناً في تفكير ابن خلدون (لاهتمامه بطريقة بحث ونظرية جديدة ساعدت ابن خلدون في دراسة مفاهيم التاريخ) فإن ابن خلدون مع هذا اشتمد ، لأنه ضم (إلى كتاباته) قصماً وخرافات ليس لها قواعد من الحقيقة (انظر مرجع ١ ، ص ١-٥ و ٥١-٥٥ و ٢٥-٢٨ و ٢٦-٣١ و ١٢٢ و ١٥٥-١٥٦ و ٢٦٥-٢٦٤ و ٢٧٨-٢٧٧ و ٢٢٢-٢٢١ و ٤٨٨-٤٨٧ و ٥١٦-٥٥) . انظر أيضاً فيشنل (مراجع ٢٠٢ ، ص ١١٢) ، غلاب (مراجع ٩١ ، ص ٤٦) . يعكس بيكون ، استطاع ابن خلدون تحرير نفسه من اشتراكات وأساطير . يعكس بودن الذي توفي في عام ١٥٩٦ فإن ابن خلدون لم يعتقد بـ تأثير النجوم على حظوظ الأفراد والأمم والدول (مراجع ٢٠٢ ، ص ١٢٢ و ١٢٥) .
- (٧) انظر مهدي (مراجع ٢٤٢ ، ص ٢٩٢) ، الغب (مراجع ٢١١ ، ص ١٦٩) ، ربيع (مراجع ٢٧١ ، ص ٣١ و مراجع ٥٤ ، ص ١٧٧) ، شاسيلس (مراجع ١٧٥ ، ص ٢٩٥ و ٢١٢) ، عيساوي (مراجع ٢٢٧ ، ص ١٢) ، سيمون (مراجع ٢٩٠ ، ص ٤) ، الكن (مراجع ٤ ، ٢٠٤ ، ص ٢١) ، لاكوت (مراجع ٢٢٢ ، ص ٧٥) ، البعلبي (مراجع ١١٦ ، ص ٩ رومانية) ، الطالبي (مراجع ٢٢ ، ص ٥٢٤) ، أحمد (مراجع ٧ ، ص ١٢٧) ، بدوي (مراجع ١٦٨ ، ص ٩٦) ، بطاطح (مراجع ١٦١ ، ص ١١٣) ، بلند (مراجع ١٦٥ ، ص ٤٢) ، بوغاردس (مراجع ١٦٨ ، ص ١٧٥) ، ميكوسكي (مراجع ٢٥٢ ، ص ١٩٧-١٩٨) ، كوبين (مراجع ١٧٧ ، ص ٧٧) ، الذوادي (مراجع ١٨٦ ، ص ٦٠) ، فرسخ (مراجع ٩٣ ، ص ٣٦٧ و ٤٧٧) ، حتيفي (مراجع ٢١٥ ، ص ٧١) ، الخصري (مراجع ٣٧ ، ص ٥٠٨-٥٠٧) ، لايبكا (مراجع ٢٢١ ، ص ١٢٢ و ٢٢٢) ، نصار (مراجع ٩٥٩ ، ص ٢١٥) ، أروين روزنثال (مراجع ٢٧٦ ، ص ٢٦) ، فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٨ ، ص ٢٢) ، شمس الدين (مراجع ٧ ، ص ٧١) ، لاكرست (مراجع ٢٢٢ ، ص ٧٥) ، شريطة (مراجع ٦٨ ، ص ٥٥١ و ٥٦٥) ، معتوق (مراجع ١١٠ ، ص ١٩) .
- (٨) انظر ، مثلاً ، الوردي (مراجع ١٢٦ ، ص ١٢٧ و ١٢٨) ، حميش (مراجع ٣٩ ، ص ٥١ و ٥٢) ، فرييان (مراجع ٦٦ ، ص ٢١) ، غلاب (مراجع ٩١ ، ص ٢٧-٢٨) ، عاصي (مراجع ٧٤ ، ص ١٧٩-١٨٠ و ١٨٤ و ١٨٦ و ١٨٧) ، دهمن (مراجع ١٨٢ ، ص ٢٥٧) .
- (٩) انظر ، مثلاً ، كولوزيو (مراجع ١٧٩ ، ص ٥٠٢) ، الكن (مراجع ٤ ، ٢٠٤ ، ص ٢٢) ، بارنز (مراجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ، الزريبي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٢١) ، الغتاب (مراجع ٤١ ، ص ١٤٧) ، بورج (مراجع ١٦٩ ، ص ٨٢ و ٨٣ و ٨٤) ، سوروكن (مراجع ٢٩٥ ، ص ٥٤) ، توينيبي (مراجع ٤٠٢ ، ص ٤٢٦ و ٤٥٧ و ٤٧٦-٤٧٧) ، حسان (مراجع ٢١٨ ، ص ٢١٧ و ٢١٨) ، ويستونك (مراجع ٢١ ، ص ١٧٧ و ١٧٨ و ١٧٩) ، ويدغري (مراجع ٢١٢ ، ص ١٠٩) ، وانسي (مراجع ١٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩ و ١٨٧-١٨٨ و ٢٠٢ و ٢٠٣ و ٢٢٢) ، علني (مراجع ١٢٦ ، ص ٧) ، حامد ربيع (مراجع ٥١ ، ص ٥-٢٧) ، أبو زيد (مراجع ٦ ، ص ١٠ و ١٢) ، بدوي (مراجع ١٦ ، ص ١٧٧ و ١٨٦-١٨٧ و ١٩٢) ، البياتي (مراجع ٢٧ ، ص ١١) ، حتى (مراجع ٢١٩ ، ص ٢٥١) ، الخصري (مراجع ٣٧ ، ص ٥٤٢) ، اسماعيل (مراجع ٨ ، ص ١٠-١٢) ، عيساوي (مراجع ٢٢٧ ، ص ١٤-١٣) ، سليمان (مراجع ٢٢٢ ، ص ٥٥ و ٧ و ١١ و ١٢) ، الورنس (مراجع ٢٢٦ ، ص ٨) ، فرانز روزنثال (مراجع ٢٧٧ ، ص ٨٨ رومانية) ، فرييان (مراجع ١٠٨ ، ص ٦٦-٦٧ و ٢٢٩) ، الزعبي (مراجع ٥٧ ، ص ١٧) .
- (١٠) أمثال ، جن بودن (Bodin) انظر بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٤٨-٤٩ و ٥٧-٥٨ و ٧٦١) ، البعلبي (مراجع ١٤٦ ، ص ٤٤ و ٥٥ و ٦٧ و ١١٨ و ١١٩) ، نور (مراجع ٢٦٢ ، ص ١٩٣) .

ماكيافيلي (Machiavelli): انتظر كولوزيو (مراجع ١٧٨، ص ٤٥١)؛ كولوزيو (مراجع ١٧٩، ص ٤١٩)، كما جاءت في نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٦٦)؛ بيكرو بارنز (مراجع ١٦٣، ص ٢٠٢)؛ نور (مراجع ٢٢٢، ص ١٩٢)؛ عشان (مراجع ١٩٤، ص ١٧٨)؛ الكن (مراجع ٢٠٤، ص ١٢٠)؛ ويل (مراجع ٢١٢، ص ٤٤٦)؛ العصري (مراجع ٨١، ص ١٩٣-١٩٤)؛ ستاوس (مراجع ٢٩٩، ص ٤٣٢ و ٤٢٢)؛ هنداوي (مراجع ١٢٢، ص ٥٥٥ و ١١٠)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٦٢٦ و ٦٢٥ و ٦٢٤) .

فيكتور (Vico): انتظر كولوزيو (مراجع ١٧٩، ص ٤٥١)؛ الكن (مراجع ٢٠٤، ص ٢٠٤)؛ بارنز (مراجع ١٥٨، ص ٩٦)؛ بيكرو بارنز (مراجع ١٦٣، ص ٦٢)؛ وايت (مراجع ٢١١، ص ٧٤٦)؛ البطلي (مراجع ١١٢، ص ١١٢)؛ العصري (مراجع ١٩٣-١٩٤)؛ كيرنر (مراجع ١٧٤، ص ٤٣١ و ٤٥٢ و ٤٠١)؛ الزربيسي (مراجع ٥٦، ص ٥١٩)؛ نور (مراجع ٢٥٨، ص ٤٤٨)؛ عشان (مراجع ٢٢٢، ص ١١٢) .

تورغوت (Turgot): انتظر بارنز (مراجع ١٥٨، ص ٩٦)؛ بيكرو بارنز (مراجع ١٦٣، ص ٤٥٨ و ٤١١ و ٤١٧)؛ وايت (مراجع ٢١١، ص ١١٢)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٦٩ و ٦٦ و ٧٦ و ١٠٨) .

موتسكيو؛ انتظر كولوزيو (مراجع ١٧٩، ص ٤٥١)؛ الخوري (مراجع ١٦٣، ص ١١)؛ البطلي (مراجع ١٦٣، ص ١٢ و ١٣)؛ قديسي (مراجع ٢٦١، ص ٧)؛ هنداوي (مراجع ١٢٢، ص ٥٥ و ١١٠)؛ الزربيسي (مراجع ٥٦، ص ٥٢٢)؛ نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٤٤٨)؛ نور (مراجع ١٧٢، ص ١٧٦ و ١٩٣) .

روسو؛ انتظر الخوري (مراجع ٤٦، ص ١١)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ١٠٤ و ١٤٩) .

آدم سميث؛ انتظر نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٤٤٢-٤٦٦)؛ المعمصاني (مراجع ٢٤٤، ص ١١٩)؛ قديسي (مراجع ٢٦٩، ص ٩-٨)؛ إلنبي (مراجع ١٢٥، ص ١٠٢ و ١٠١)؛ عويس (مراجع ٢٦٤، ص ١١٢-١١٣ و ١٢٣ و ١٢٥) .

مالشرس؛ انتظر سيمون (مراجع ٢٩٠، ص ١٢-١٢٧-الترجمة الإنكليزية)؛ نور (مراجع ٢٦٤، ص ١٠٢)؛ نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٤٤٦ و ٤٢١)؛ بولاكيا (مراجع ١٧٠، ص ١١٧)؛ وافي (مراجع ١٢٥، ص ١٦١) .

كارل ماركس؛ انتظر الكن (مراجع ٢٠٤، ص ٢)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٧٨-٧٧)؛ العصري (مراجع ٢١٠، ص ٧٨)؛ الخصيري (مراجع ٤٢، ص ٨٠)؛ حقيقي (مراجع ٢١٥، ص ٨٠)؛ أصقرى (مراجع ٢٨٠، ص ٦١ و ٦٤ و ٦٥)؛ بارنز (مراجع ١٥٨، ص ٩٦)؛ سيمون (مراجع ٢٩٠، ص ١٢-الترجمة الإنكليزية)؛ شمدت (مراجع ٢٨٥، ص ٢١)؛ أربيع (مراجع ١٥١، ص ٢٩١-٢٩٠)؛ انصار (مراجع ٢٥٩، ص ٢٩٩)؛ كيرنر (مراجع ١٧٤، ص ٢٢٢)؛ عويس (مراجع ٢٦٦، ص ١١٢)؛ فاطمة بدوي (مراجع ١٩، ص ٩٨)؛ عمر حبا (مراجع ١٠٦، ص ١٠٥)؛ عبد المولى (مراجع ٧٨، ص ٧١-٧٢)؛ نور (مراجع ٢٦٢، ص ٢١٢)؛ عيساوي (مراجع ٢٢٧، ص ١٧) .

هيل؛ انتظر شمدت (مراجع ٢٨٥، ص ٢٤)؛ الحبابي (مراجع ٢٢، ص ٩)؛ مستوق (مراجع ١١)؛ آلاتاس (مراجع ١٢٤، ص ١١)؛ العظمة (مراجع ١٤٢، ص ٦٢)؛ هنداوي (مراجع ١٢٢، ص ٢١) .

هيربرت سبنسر؛ انتظر الكن (مراجع ٢٠٤، ص ٢٠)؛ شريط (مراجع ٦٨، ص ٤٣٦-٤٣٧)؛ الوردي (مراجع ١٢٦، ص ٧٧)؛ فقيرزاده (مراجع ١٩٧، ص ١٢٨) .

آدم فرغسون؛ انتظر بيكرو بارنز (مراجع ١٦٣، ص ٧٤٥-٧٤٦) .

بيوريتو؛ انتظر العصري (مراجع ٢٧، ص ٥٥٧)؛ إلنبي (مراجع ١٣٥، ص ٢٤)؛ نشأة (مراجع ٢٥٨، ص ٤٢٢) .

شمبلوقس؛ انتظر الوردي (مراجع ١٢٧، ص ٥٢٤)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٧٨) .

كليه؛ انتظر البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٢٢ و ١٢٧) .

أوغست كونت؛ انتظر الخوري (مراجع ١٦، ص ١١)؛ وافي (مراجع ١٢٥، ص ١٩١)؛ عيساوي (مراجع ٢٢٧، ص ١٧)؛ شمدت (مراجع ٢٨٥، ص ٢٩)؛ شامبلس (مراجع ١٧٥، ص ٢٩٢)؛ العصري (مراجع ٣٧، ص ٥٧٦-٥٧٦ و ٥٧٦) .

فقيرزاده (مراجع ١٩٧، ص ١٢٢-١٢٤)؛ البطلي (مراجع ١٤٦، ص ٦٥-٦٦)؛ الزربيسي (مراجع ٥٦، ص ٥٢١)؛ أحمد (مراجع ١٢٦، ص ٢ رومانية)؛ سعفان (مراجع ٦١، ص ١١٢-١١٣)؛ بيكرو بارنز (مراجع ١٦٣، ص ٥٦٥-٥٦٥)؛ نور (مراجع ٢٦٢، ص ١١٤ و ١١٣) .

أمير دوركمائهم؛ انتظر فقيرزاده (مراجع ١٩٧، ص ١٢٤-١٢٣)؛ سعفان (مراجع ٦١، ص ٦١-٦٢)؛ العصري (مراجع

- ٣٧ ، ص ٦٦) ، الزبيدي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٦) ، بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٧٨١) ، الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) ، خليفة (مراجع ٢٢٠ ، ص ٢١٩) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٢٧ و ٢٩ و ٤٤ و ٢٩ و ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٤) ، الحوري (مراجع ٤٦ ، ص ١١) .
- عدهنفس (Giddings) (انظر الخصري) (مراجع ٢٧ ، ص ٥٧٦) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ٧٨) ، الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) .
- تارد (Tarde) (انظر شمدت) (مراجع ٢٨٥ ، ص ٢١) ، الخصري (مراجع ٢٧ ، ص ٥٩٦) ، موسيير (مراجع ٢٤٩ ، ص ٢٧) .
- فرانس بيكون ، انظر الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) ، بارنز (مراجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ، فقيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ١٦٠) ، الزبيدي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٦) ، اخشاب (مراجع ٤١ ، ص ١١٧) .
- اوزوالد سبنلر ، انظر كيوبنز (مراجع ١٧٤ ، ص ٢٢ و ٢٦ و ٤٠ و ١) ، سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ٢٧٠) ، علي (مراجع ١٣٦ ، ص ٥) ، عبد الرحمن البدوي (مراجع ١٧ ، ص ٣٢) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٧٨) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ١٧٢) ، أمين (مراجع ٢٥٢ ، ص ١٢) .
- توينبي (Toynbee) (انظر كيوبنز) (مراجع ١٧١ ، ص ٢٢٦ و ٢٥٤ و ٤٠١) ، علي (مراجع ١٣٦ ، ص ٥) ، خليفة (مراجع ٢٢٠ ، ص ٢١٩) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٧٨-٧٩) .
- هاوره بيكو ، انظر سوروكن (مراجع ٢٩٤ ، ص ٢٦١) ، سوروكن ، مرجع ٢٦٢ (رومانية) .
- سوروكن ، انظر كيوبنز (مراجع ١٧١ ، ص ٣٢٦ و ٣٥٤ و ٤٠١) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٩ و ١٢ و ٦٩ و ٧٨ و ٨١ و ١٠٢ و ١٠٥ و ١٠٦) .
- أوستهimer ، انظر الوردي (مراجع ١٢٧ ، ص ٥٢٤) ، بيكو وبارنز مرجع ١٦٣ ، ص ٧٢١-٧٢٢ و ٧٢٦ و ٧٢١) ، ماكس ليبر ، انظر بيكو وبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٢٦٩) ، بطاطح (مراجع ١٦١ ، ص ٨٠ و ٨١) ، ميكوسكي (مراجع ٢٥٦ ، ص ١٨٦) ، أمين (مراجع ٢٥٤ ، ص ١٢) .
- رادكليف براون ، انظر الحوري (مراجع ١٧ ، ص ٢ و ٦) .
- مالينوسكي ، انظر الحوري (مراجع ٤٧ ، ص ٦) .
- إيفانز بولخارد ، انظر الحوري (مراجع ١٧ ، ص ٢) .
- سميث (W.R.Smith) (انظر اشورى) (مراجع ١٧ ، ص ٢ و ٤ و ١٠) ، السيد حامد (مراجع ١٦٦) .
- وارد (ward) (انظر الوردي) (مراجع ١٢٦ ، ص ٧٧) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٦٥ و ٧٤) .
- تونيس (Tonies) (انظر سوروكن) (مراجع ٢٩٦ ، ص ٩ (رومانية) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٩٥ و ١٠٤-١٠٥) ، شرايفر (مراجع ٢٨٨) .
- فرود (Freud) (انظر الساعاتي) (مراجع ٥٩ ، ص ٢٠) ، فاطمة بدوي (مراجع ١٩ ، ص ٢٠) .
- دارون ، انظر الخصري (مراجع ٢٧ ، ص ١ و ٢٠٢) ، سليمان (مراجع ٦٢ ، ص ٦٧-٦٨) ، بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٧٢١) ، الحوري (مراجع ١٧ ، ص ١١-١٢) .
- مارشال ، انظر نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ١٢٦) ، فرزلي (مراجع ٢٠١ ، ص ٢١٢) .
- كيينس (Keynes) (انظر بولاكا) (مراجع ١٧٠ ، ص ١١٧) ، آدمز (مراجع ١٢٢) .
- (١١) غلتر (Gellner) (مراجع ٤٠٦ ، ص ٤٨٥-٤٨٦ و مراجع ٤٠٩ ، ص ١٧-١٩ و مراجع ٤٠٨ ، ص ١٦٢ و ١٤٧-١٤٩) ، انظر أيضًا فاسفيلد (مراجع ٤٠٥ ، ص ٨٩) .
- (١٢) فرانز روزشال (مراجع ٢٧٨ ، ص ٢٤) ، جدير ذكره هنا أن ديفغان ، رئيس جمهورية الولايات المتحدة السابق ، ذكر اسم واسهامت ابن خندون في علم الاقتصاد وذلك في مؤتمر الصحن في اليوم الأول من اكتوبر (تشرين أول) ١٩٨١ .

- ٣٧ ، ص ٦٦) ، الزبيدي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٦) ، بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٧٨١) ، الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) ، خليفة (مراجع ٢٢٠ ، ص ٢١٩) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٢٧ و ٢٩ و ٤٤ و ٢٩ و ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٤) ، الحوري (مراجع ٤٦ ، ص ١١) .
- عدهنفس (Giddings) (انظر الخصري) (مراجع ٢٧ ، ص ٥٧٦) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ٧٨) ، الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) .
- تارد (Tarde) (انظر شمدت) (مراجع ٢٨٥ ، ص ٢١) ، الخصري (مراجع ٢٧ ، ص ٥٩٦) ، موسيير (مراجع ٢٤٩ ، ص ٢٧) .
- فرانس بيكون ، انظر الكن (مراجع ٢٠٤ ، ص ٤٢) ، بارنز (مراجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ، فقيرزاده (مراجع ١٩٧ ، ص ١٦٠) ، الزبيدي (مراجع ٥٦ ، ص ٥٦) ، اخشاب (مراجع ٤١ ، ص ١١٧) .
- اوزوالد سبنفلر ، انظر كيوبنر (مراجع ١٧٤ ، ص ٢٢ و ٢٦ و ٤٠) ، سارتون (مراجع ٢٨١ ، ص ٢٧٠) ، علي (مراجع ١٣٦ ، ص ٥) ، عبد الرحمن البدوي (مراجع ١٧ ، ص ٣٢) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٧٨) ، نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ١٧٢) ، أمين (مراجع ٢٥٢ ، ص ١٢) .
- توينبي (Toynbee) (انظر كيوبنر) (مراجع ١٧١ ، ص ٢٢٦ و ٢٥٤ و ٤٠) ، علي (مراجع ١٣٦ ، ص ٥) ، خليفة (مراجع ٢٢٠ ، ص ٢١٩) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٧٨-٧٩) .
- هاوره بيكو ، انظر سوروكن (مراجع ٢٩٤ ، ص ٢٦١) ، سوروكن ، مرجع ٢٦٢ (رومانية) .
- سوروكن ، انظر كيوبنر (مراجع ١٧١ ، ص ٣٢٦ و ٣٥٤ و ٤٠) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٩ و ١٢ و ٦٩ و ٧٨ و ٨١ و ١٠٢ و ١٠٥ و ١٠٦) .
- أوستهمير ، انظر الوردي (مراجع ١٢٧ ، ص ٥٢٤) ، بيكو وبارنز مرجع ١٦٣ ، ص ٧٢١-٧٢٢ و ٧٢٦ و ٧٢١) ، ماكس ليبر ، انظر بيكو وبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٢٦٩) ، بطاطح (مراجع ١٦١ ، ص ٨٠ و ٨١) ، ميكوسكي (مراجع ٢٥٦ ، ص ١٨٦) ، أمين (مراجع ٢٥٤ ، ص ١٢) .
- رادكليف براون ، انظر الحوري (مراجع ١٧ ، ص ٢ و ٦) .
- مالينوسكي ، انظر الحوري (مراجع ٤٧ ، ص ٦) .
- إيفانز بولخارد ، انظر الحوري (مراجع ١٧ ، ص ٢) .
- سميث (W.R.Smith) (انظر اشورى) (مراجع ١٧ ، ص ٢ و ٤ و ١٠) ، السيد حامد (مراجع ١٦٦) .
- وارد (ward) (انظر الوردي) (مراجع ١٢٦ ، ص ٧٧) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٦٥ و ٧٤) .
- تونيس (Tonies) (انظر سوروكن) (مراجع ٢٩٦ ، ص ٩ (رومانية) ، البطي (مراجع ١٦٦ ، ص ٩٥ و ١٠٤-١٠٥) ، شرايفر (مراجع ٢٨٨) .
- فرود (Freud) (انظر الساعاتي) (مراجع ٥٩ ، ص ٢٠) ، فاطمة بدوي (مراجع ١٩ ، ص ٢٠) .
- دارون ، انظر الخصري (مراجع ٢٧ ، ص ١ و ٢٠٢) ، سليمان (مراجع ٦٢ ، ص ٦٧-٦٨) ، بيكروبارنز (مراجع ١٦٣ ، ص ٧٢١) ، الحوري (مراجع ١٧ ، ص ١١-١٢) .
- مارشال ، انظر نشأة (مراجع ٢٥٨ ، ص ١٢٦) ، فرزلي (مراجع ٢٠١ ، ص ٢١٢) .
- كيينس (Keynes) (انظر بولاكا) (مراجع ١٧٠ ، ص ١١٧) ، آدمز (مراجع ١٢٢) .
- (١١) غلتر (Gellner) (مراجع ٤٠٦ ، ص ٤٨٥-٤٨٦ و مراجع ٤٠٩ ، ص ١٧-١٩ و مراجع ٤٠٨ ، ص ١٦٢ و ١٤٧-١٤٩) ، انظر أيضاً فاسفيلد (مراجع ٤٠٥ ، ص ٨٩) .
- (١٢) فرانز روزشال (مراجع ٢٧٨ ، ص ٢٤) ، جدير ذكره هنا أن ديفغان ، رئيس جمهورية الولايات المتحدة السابق ، ذكر اسم واسهامت ابن خندون في علم الاقتصاد وذلك في مؤتمر الصحن في اليوم الأول من اكتوبر (تشرين أول) ١٩٨١ .

المراجع

باللغة العربية :

- (١) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة (بيروت: دار الكشاف، بدون تاريخ).
- (٢) _____. التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩).
- (٣) _____. شفاء السائل لشهاب المسائل (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).
- (٤) أبو ريان، محمد علي: "تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون"، عالم الفكر، المجلد التاسع.
- (٥) أبو زهرة، محمد: "ابن خلدون والفقهاء والقضاة"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦) أبو زيد، مني أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
- (٧) أحمد ، عزت السيد: فلسفة الفن والجمالي عند ابن خلدون (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٣).
- (٨) اسماعيل، صادق جعفر: "نظريّة المعرفة عند ابن خلدون"، مجلة كلية الآداب والتربيّة، العدد ١٢، كانون الأول ، ١٩٧٧.
- (٩) اسماعيل ، محمود، نهاية أسطورة (القاهرة: دار قبا، ٢٠٠٠).
- (١٠) أكليبر: "رحلة عبد الرحمن ابن خلدون إلى الأندلس"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام (القاهرة: لجنة التأليف، ١٩٤٣ - ١٩٣٨).

- (١٢) الأنفر، محمد: نظرية الجماعة في علم الاجتماع (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١).
- (١٣) الأهراني، أحمد فزاد: "ابن خلدون وتأريخ العلوم"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٤) الأهراني، عبد العزيز: "ابن خلدون وتأريخ فني التوشيح والزجل"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٥) أومليل، علي: الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون (بيروت: معهد الagna، العربي، بدون تاريخ).
- (١٦) بدوي، سيد محمد: "المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٧) بدوي، عبد الرحمن: مؤلفات ابن خلدون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).
- (١٨) ——. "ابن خلدون وأرسطو"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٩) بدوي، فاطمة: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي (نشرات جروُس - برس، بدون تاريخ).
- (٢٠) البزار، سعد: "حوارات في الطبيعة البشرية . مع الدكتور علي الوردي" ، الشرق الأوسط، العدد ٦٤١٤، ٢٠ حزيران ١٩٩٦.
- (٢١) البعلبي، فزاد: ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث - دراسة تحليلية (دمشق وبيروت ونوقوسيا : دار المدى، ١٩٩٧).
- (٢٢) ——. فلسفة إخوان الصفا الاجتماعية والأخلاقية (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٨).
- (٢٣) بن عاشور، محمد الفاضل: "ابن خلدون . أول مؤسس لعلم الاجتماع" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٢٤) البهبي، محمد: "امامة ابن خلدون في المعرفة" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٢٥) بوتشيش، إبراهيم القادري: "أقواس مفتوحة" ، دراسات عربية، كانون الثاني، ١٩٩٩.

- (٢٦) بورحيل، زبيدة: "تصدير"، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٢٧) البياتي، جعفر: مفهوم الدولة عند الطرطوشى وابن خلدون (تونس: دار المعارف، ١٩٩٩).
- (٢٨) الجباري، محمد عابد: فكر ابن خلدون . العصبية والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- (٢٩) جفلول، عبد القادر: الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون (بيروت: دار الحداة، ١٩٧٨).
- (٣٠) الجيزاوي، سعد الدين محمد: "الفكر الاشتراكي عند ابن خلدون" ، الأقلام، قوز ١٩٦٧.
- (٣١) الحاجري، محمد طه: ابن خلدون . بين حياة العلم ودنيا السياسة (بيروت: دار النهضة العربية، بدون تاريخ).
- (٣٢) الحسابي، محمد عزيز: "أصالة المنهجية عند ابن خلدون" ، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٣٣) : "الдинامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون" ، الفكر الاجتماعي الخلدوني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).
- (٣٤) حسن، حسن ابراهيم: "نظرة ابن خلدون في الخلافة" ، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٣٥) حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . تحليل ونقد (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥).
- (٣٦) الحصري، ساطع: "دفاع عن ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٣٧) — دراسات عن مقدمة ابن خلدون (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٣).
- (٣٨) حميش، سالم: التراكم السلبي والعلم النافع عند قراء ابن خلدون (المغرب: افريقيا الشرق، ٢٠٠١).
- (٣٩) —. الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ (بيروت: دار الطليعة: ١٩٩٨).
- (٤٠) الحيدري، ابراهيم: "عن كتاب هل انتهت اسطورة ابن خلدون" ، الحياة، العدد ١٣٤٠٢ .

- (٤١) الخشاب، مصطفى: *علم الاجتماع ومدارسه*، جزء رقم (١) القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٥.
- (٤٢) الخضيري، زينب: *فلسفة التاريخ عند ابن خلدون* (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦).
- (٤٣) خليفة، اشتاتيوس عبده: "تعليق" على شفاء السائل وتهذيب المسائل (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).
- (٤٤) خليل، عماد الدين: *ابن خلدون إسلامياً* (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥).
- (٤٥) ——"محاولة لفهم موقف ابن خلدون من العرب"، العربي، العدد ٢٣٦، قوز ١٩٧٨.
- (٤٦) الخوري، فؤاد سحق: *مناهج الأنثروبولوجيا وعقيرية ابن خلدون* (الندن: دار الساقي، ١٩٩٢).
- (٤٧) : "ابن خلدون والأنثروبولوجيا الاجتماعية". بحث وافق مؤلف هذا الكتاب على نشره.
- (٤٨) النشاروي، فرحات: "عقيرية ابن خلدون"، الفكر، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١.
- (٤٩) الذوادي، محمود: "ابن خلدون بين نسيان أهله وأصالة تأله المعرفي"، الميزاة، العدد ١٣١٥٠ ١٣١٥٠ (١٩٩٩-٣-٩).
- (٥٠) ——"أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، الفكر الاجتماعي الخلدوني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).
- (٥١) ربيع، حامد عبد الله: "فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٥٢) ربيع، محمد محمود: "منهج ابن خلدون في علم العمران" مصر المعاصرة، نisan، ١٩٧٠.
- (٥٣) رسلان، صلاح الدين بسيوني: *السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون* (القاهرة: دار قبا، ١٩٩٩).
- (٥٤) رعد، سعيد محمد: *العمران في مقدمة ابن خلدون* (دمشق: دار طлас، ١٩٩٣).

- (٥٥) زبيب، نجيب: ابن خلدون . فلترة كبرى من فلتات التاريخ (بيروت: دار الهادى، ٢٠٠٣).
- (٥٦) الزريبي، البشير: "منهجية ابن خلدون" ، الفكر، العدد ٦، آذار (مارس) ١٩٦١.
- (٥٧) الزعبي، محمد أحمد: "حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون . مدخل عام" ، الفكر الاجتماعي الخلدوني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٤).
- (٥٨) زعور، علي: الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣).
- (٥٩) الساعاتي، حسن: علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٢).
- (٦٠) ——. "المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦١) سعفان، حسن شحاته: تاريخ الفكر الاجتماعي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦).
- (٦٢) ——. "سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦٣) سليمان، فتحية: "الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦٤) السنوسي، زين العابدين: "٥٥٥ سنة الأخماس عن وفاة ابن خلدون" ، الفكر، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١ .
- (٦٥) الشافعي، حسين: "كلمة افتتاح مهرجان ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦٦) شبر، سالا جورج: "ابن خلدون وتنظيم المدن وعلم الاجتماع وفن العمارة" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٦٧) شرف الدين، خليل: ابن خلدون (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨٥).
- (٦٨) شريط، عبد الله: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون (الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٥) .

- (٦٩) الشكعة، مصطفى: *الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظراته* (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢).
- (٧٠) شمس الدين، عبد الأمير: *الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق* (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩١).
- (٧١) صالح، أحمد زكي: *علم النفس التربوي* (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٧٩).
- (٧٢) الطالبي، محمد: "نظريات ابن خلدون في سلطة الدولة"، *الفكر*، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١.
- (٧٣) الطباع، عمر فاروق: *ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية* (بيروت: مؤسسة المعرفة، ١٩٩٧).
- (٧٤) عاصي، حسين: *ابن خلدون ممزوجاً* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١).
- (٧٥) العالم، محمود أمين: "مقدمة ابن خلدون - مدخل ابستمولوجي"، *الفكر العربي*، نوفمبر - ديسمبر (تشرين ثان - كانون الأول) ١٩٧٨.
- (٧٦) العبادي، أحمد مختار: "بين ابن خلدون وابن الخطيب" *مهرجان ابن خلدون* (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٧٧) عبد الله، الطاهر: *نظريات الشورة من ابن خلدون إلى ماركس* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٩).
- (٧٨) عبد المولى، محمود: *ابن خلدون وعلوم المجتمع* (ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٦).
- (٧٩) العبدة، محمد: *الميداوة والمحضارة - نصوص من مقدمة ابن خلدون* (الندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٣).
- (٨٠) عرابي، عبد القادر: "قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون" ، *الفكر الاجتماعي المخلدوني* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).
- (٨١) العروي، عبد الله: *ابن خلدون وماكيافيلي* (الندن: دار الساقى، ١٩٩٠).
- (٨٢) عزت، عبد العزيز: "تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون" *أعمال مهرجان ابن خلدون* (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٨٣) العظمة، عزيز: *ابن خلدون وتأريخته* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

- (٨٤) عكاوي، رحاب؛ ابن خلدون - أشهر مؤرخ عرقه التاريخ (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).
- (٨٥) عفيفي، أبو العلا؛ " موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٨٦) علي، آزاد أحمد؛ " حول العمارة والتشييد عند ابن خلدون" ، الفكر الاجتماعي الخلدوني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٤٠٠)، ٤.
- (٨٧) عنان، محمد عبد الله؛ ابن خلدون - حياته وتراثه الفكري (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣).
- (٨٨) عنایت، راجی؛ ابن خلدون (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٦).
- (٨٩) عباش، جرمان؛ "نظريّة ابن خلدون في العرب" ، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٩٠) غازي، محمد فريد؛ "هل خلف ابن خلدون علمًا جديداً" ، الفكر، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١ .
- (٩١) غلاب، عبد الكرم؛ "الالتزام العلمي عند ابن خلدون" ، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٩٢) فرّوخ، عمر؛ بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).
- (٩٣) : " موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (٩٤) فهيم، حسين؛ قصة الأنثروبولوجيا - فصول في تاريخ علم الإنسان (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ١٩٨٦).
- (٩٥) القاسي، محمد؛ "ابن خلدون والسياسة" ، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).
- (٩٦) قربان، ملحم؛ خلدونيات - قوانين خلدونية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٤١٩٨٤).
- (٩٧) الفراز، إيماد؛ " بصورة العرب والإسلام في الكتب المدرسة التمهيدية لعلم الاجتماع في الولايات المتحدة" ، المستقبل العربي، نيسان ٢٠٠٢ .

- (٩٨) قمبر، يوحنا: ابن خلدون (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦).
- (٩٩) فساتي، جورج شحاته: "ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى اللغات الأجنبية"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٠) كثورة، جورج: "هل المخلدونية إطار ممكن لفهم أحوال العالم العربي"، الحياة، العدد ١٢٩٦٨، ١٩٨٨-٩.
- (١١) كرو، أبو القاسم محمد: العرب وابن خلدون (البيضاء وتونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧).
- (١٢) لطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨).
- (١٣) محمود، زكي نجيب: "مرفق ابن خلدون من الفلسفة"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٤) مذكور، إبراهيم بيرمي: "ابن خلدون الفيلسوف"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٥) مراد، محمد حلمي: "أبو الاقتصاد، ابن خلدون"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٦) مرجا، محمد عبد الرحمن: جديد في مقدمة ابن خلدون (بيروت وباريس: منشورات عربادات، ١٩٨٩).
- (١٧) المرزوقي، أبو يعرب: إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).
- (١٨) مزيان، عبد المجيد: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، بدون تاريخ).
- (١٩) مظير، عاطف: "مناظرة تجدد الجدل في اقتباس ابن خلدون أفكار أخوان الصفا"، الحياة، العدد ١٣٣٨٨.
- (٢٠) معتوق، فرديك: "ماذا لو عكسنا اتجاه التساؤل الخضاري المطروح؟"، الحياة، عدد ١٢٤٢٤، ١٩٩٧-٣.
- (٢١) النبهان، محمد فاروق: الفكر المخلدوني من خلال المقدمة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨).

- (١١٢) نصار، ناصيف: *النكر الواقعي عند ابن خلدون* (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٤).
- (١١٣) نصر، محمد عبد المعز: "فلسفة السياسة عند ابن خلدون"، *أعمال مهرجان ابن خلدون* (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١١٤) نور، محمد عبد المنعم: "ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي"، *أعمال مهرجان ابن خلدون* (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١١٥-١٢٠) نويهض، وليد: "قراءة في رحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً"، *المجاهدة*، أعداد ١٢٤٦٨ و١٢٥٤٨ و١٢٥٤٩ و١٢٩٤٩ و١٢٥٠٧ و١٢٤١٦ و١٢٤١٦.
- (١٢١) : "مدخل إلى حياة ابن خلدون"، *المجاهدة*، العدد ١٢٤١٠، ١٨-٢ (١٩٩٧).
- (١٢٢) هنداوي، حسين: *التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيفل* (لندن: دار الساقى، ١٩٩٦).
- (١٢٣) وافي، علي عبد الواحد: *مقدمة ابن خلدون*. مع شرح وتعليق - الجزء الأول (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).
- (١٢٤) ——. "ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع"، *أعمال مهرجان ابن خلدون* (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٢٥) ——. عبد الرحمن بن خلدون: حياته وأثاره ومظاهر عبقريته (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١).
- (١٢٦) الوردي، علي: *منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته* (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٦٢).
- (١٢٧) : "ابن خلدون والمجتمع العربي"، *أعمال مهرجان ابن خلدون* (القاهرة، ١٩٦٢).
- (١٢٨) وناس، المنصف: "مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون" ، *الفكر الاجتماعي المخليوني* (مركز دراسات الروحية العربية، ٤٠٠)، ٤٠٠.
- (١٢٩) وهبي، محمد: "ابن خلدون أبو الاجتماع"، *الأديب*، ١٩٤٨.
- (١٣٠) يوسف، عبد التواب: *ابن خلدون يقابل دور كهaim في علم الاجتماع* (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦).

باللغات الأجنبية:

- (131) *Thought*, (Abu-Sayf, F.K. "Ibn Khaldun, Society, and Education," *Journal of* 10 (1975).
- (132) Adams, Roy D. "Tax Rates and Tax Collection: The Basic Analysis of Khaldun-Laffer Curves," *Public Finance Quarterly*, 9 (October 1981).
- (133) Alam, Manzoor. "Ibn Khaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities," *Islamic Culture*, 23 (April 1960).
- (134) Alatas, Hussein. "Objectivity and the Writing of History," *The Islamic Review* (January 1954).
- (135) Alfī, Ezzat Sayed el-. "Production, Distribution, and Exchange in Ibn Khaldun's Writings," Ph.D. dissertation, University of Minnesota, 1968.
- (136) Ali, Basharat, M. *Muslims-The First Sociologists*. Lahore: Maktab-i-Milliya, 1961.
- (137) Almaoui, Amal. "Ibn Khaldun: A Pioneer Sociologist," M.A. thesis, Boston University, 1988.
- (138) Anderson, Jon W. "Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.L. Brill, 1984.
- (139) Applebaum, R. P. and W. J. Chambliss. *Sociology*. New York: Longman, 1997.
- (140) Atiyah, Edward. *The Arabs*. 1955.
- (141) Ayache, G. "Ibn Khaldoun et les Arabes," *Colloque*. Casablanca, 1962.
- (142) Azadarmaki, Taghi. "An Analysis of the Roots of Ibn Khaldun's Social Theory," Ph.D. dissertation, University of Maryland, 1992.
- (143) Azimeh, Aziz al-. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. London: Frank Cass, 1982.

- (144) Baali, Fuad. *Relation of the People to the Land in Southern Iraq*. Gainesville: University of Florida Press, 1966.
- (145) _____. *Ilm al-Umrān and Sociology: A Comparative Study*. Kuwait: Annals of the Faculty of Arts, 36th Monograph, 1986.
- (146) _____. *Society, State, and Urbanism*. Albany, New York: State University of New York Press, 1988.
- (147) _____. *Social Institutions*. Lanham, New York, and London: University Press of America, 1992.
- (148) _____. "Ibn Khaldun, Abd al-Rahman," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.
- (149) _____. "Asabiyah," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.
- (150) _____. "Ibn Khaldun's Explanation of Knowledge," *Aljadid* (Spring 1998).
- (151) _____. and Joseph S. Vandiver. *Urban Sociology*. New York: Appleton-Century Crofts, 1970.
- (152) _____. and Michael C. Moore. "The Extended Deliberation: Definitions of Sociology," *Sociology and Social Research*, 56 (July 1972).
- (153) _____. and J. B. Price. "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Dialectical Methodology," *Journal of the Social Sciences*, 8 (April 1980).
- (154) _____. "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Economic and Social Interpretation of History," *Arab Journal for Humanities*, 1 (Winter 1981).
- (155) _____. and Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. Boston: G.K. Hall, 1981.
- (156) _____. "Ibn Khaldun's Typology of Society in the Light of Modern Thought," *Journal of the Social Sciences*, 9(1981).
- (157) _____. Barnes, Harry Elmer. "The Social Political Philosophy of Auguste Comte," in H. E. Barnes, ed. *An Introduction to the History of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- (158) _____. A H. *History of Historical Writing*. New York: Dover, 1962.
- (159) _____. Batsieva, S. M. *Al-Umrān al-Besharī fī Muqaddimat Ibn Khaldūn*, trans. by R. Ibrahim. Libya and Tunisia: Al-Dar al-Arabiyyah, 1978.

- (160) _____. *Nathariyat Ibn Khaldun*, trans. by R. Tbrahim. Tunis: Dar al-Maghrib al-Arabi, 1974.
- (161) Battah, Abdalla M. "Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a new Science," ph.D. dissertation. The American University, 1988.
- (162) Becker, Howard. *Through Values to Social Interpretation*. New York: Greenwood Press, 1968.
- (163). and Harry Elmer Barnes. *Social Thought from Lore to Science*. New York: Dover Publications, 1961, 3 volumes.
- (164) Benet, F. "The Ideology of Islamic Urbanization," International Journal of Comparative Sociology, 4 (September 1 963).
- (165) Bland, Kalman. "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (166) Bodin, Jean. *The Six Bookes of a Commonweale*, ed. with introduction by Kenneth Douglas McRae. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- (167) Boer, T. J. de. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1967.
- (168) Bogardus, Emory S. *The Development of Social Thought*. New York: Longmans, Green and Co., 1961.
- (169) Boruch, Robert F. "Idcas about Social Research, Evaluation, and Statistics in Medieval Arabic Literature," *Evaluation Review*, 8 (December 1984).
- (170) Boulakia, Jean David C. "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist," *Journal of Political Economy*, 79 (September-October 1971).
- (171) Bouthoul, Gaston. *Ibn Khaldoun: sa philosophie sociale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Genthner, 1930.
- (172) Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: University Press, 1969, Vol. 1.
- (173) Busch, Briton Cooper. "Divine Intervention in the Muqaddimah of Ibn Khaldun," *History of Religion*, 7 (May 1968).
- (174) Cairns, Grace E. *Philosophies of History*. New York: Citadel Press, 1962.
- (175) Chambliss, Rollin. *Social Thought from hammurabi to Comte*. New York: Dryden, 1954.

- (176) Cockerham, W. C. *The Global Society: Introduction to Sociology*. New York: McGraw-Hill, 1997.
- (177) Cohen, Gerson D. "Ibn Khaldun: Rediscovered Arab Philosopher," *Midstream*, 5 (Summer 1959).
- (178) Colosio, Stefano. "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun," *Revue du Monde Musulman*, 26 (1914).
- (179). "An Introduction to the Study of Ibn Khaldun," trans. by U. Farrukh, *Al-Hadeeth* (July 1932).
- (180) Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*, trans. by Harriet Martineau. New York: Calvin Blackard, 1855.
- (181) Cooke, Miriam. "Ibn Khaldun and Language," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (182) Dahmus, Joseph. *Seven Medieval Historians*. Chicago: Nelson-Hall, 1982.
- (183) Dalche, J. G. "Ibn Khaldoun et son temps," *Colloque*. Casablanca, 1962.
- (184) Dawood, N. J. *The Muqaddimah- A Bridged Version*, 1989.
- (185) DeFleur, M. L. et al. *Sociology: Human Society*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman & Co., 1973.
- (186) Dhaouadi, Mahmoud. "A Critical Assessment of the Issues of Objectivity and Subjectivity," *Sociological Abstract* (1990).
- (187) _____. *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1997.
- (188) _____. "Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology," a manuscript.
- (189) Dover, Cedric. "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun," *Phylon*, 13 (1952).
- (190) Durant, W. *The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster, 142.
- (191) Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*, trans. by George Simpson. New York: The Free Press, 1933.
- (192) _____. *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. by J. Swain. New York: The Free Press, 1965.
- (193) _____. "The Realm of Sociology as a Science," trans. by Everett K. Wilson. *Social Forces*, 59 (June 1981).
- (194) Enan, Mohammad Abdullah. *Ibn Khaldun: His Life and Work*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1969.

- (195) *Encyclopedia Britannica Almanac*. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 2003.
- (196) Ezzat, Abd el-Aziz. *Ibn Khaldoun et sa science sociale*. Cairo: Universite de Fouad, 1947.
- (197) Faghirzadeh, Saleh. *Sociology of Sociology*. Tehran: The Soroush Press, 1982.
- (198) Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970.
- (199) Farrukh, Umar. *The Arab Genius in Science and Philosophy*, trans. by John B. Hardie. Washington, D.C.: The American Council of Learned Societies, 1954.
- (200) Faure, A. "Grandeur et Solitude d'Ibn Khaldoun," *Colloque*. Casablanca, 1962.
- (201) Firzly, George S. "Ibn Khaldun: A Socio Economic Study," PhD. dissertation. University of Utah, 1973.
- (202) Fischel, Walter J. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and Historical Research (1382-1406) A Study in Islamic Historiography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- (203) Fleischer, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism,'" in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (204) Flint, Robert. *History of the Philosophy of History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1894.
- (205) Fusfeld, Warren. "Naqshbandi Sufism and Reformist Islam," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (206) Gellner, Ernest. "From Ibn Khaldun to Karl Marx," *The Political Quarterly*, 32 (October-December 1961).
- (207) _____. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- (208) _____. "Trust, Cohesion, and the Social Order," in Diego Gambetta, ed. *Trust-Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell, 1990
- (209) _____. "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim," *Government and Opposition*, Vol. 10 (Spring 1975).
- (210) Ghariany, Bashir Salem. "Ibn Khaldun: The Historical Sociologist," M.A. thesis. California State University, 1980.
- (211) Gibb, Hamilton A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," in S. J. Shaw and W. R. Polk, eds. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1962.

- (212) Gre, Gerard O. C. de. *Society and Ideology*. New York: Columbia University Bookstore, 1943.
- (213) Gumpelwicz, Ludwig. *Outlines of Sociology*, ed. by Irving L. Horowitz. New York: Paine-Whitman Publishers, 1963.
- (214) Hababi, Muhammad Aziz al-. *Ibn Khaldun: Presentation, Choix de texts, bibliographie*. Paris: Seghers, 1968.
- (215) Hakiki, Nouredine. *Khaldounism Sciences Sociales et Fondement du Pouvoir Politique*, trans. by Elias Khalil. Beirut, 1983.
- (216) Hamed, Al-Sayed A. "Ibn Khaldun's Contributions to Social Anthropology," a paper presented at the International Congress of the Anthropological and Ethnological Sciences. Canada, 1983.
- (217) Hardcastle, Bruce. "The Supply Side Meets the 14th Century-Reagan's Ibn Khaldun," *New Republic*, 185 (1981).
- (218) Hassan, Umit. *Ibn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Sevinc Matbassi, 1977.
- (219) Hitti, Philip K. *Makers of Arab History*. New York: Harper, 1968.
- (220) Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. London: Oxford University Press, 1962.
- (221) Husari, Sati' al-. "La sociologie d'Ibn Khaldoun," *Actes du XVe Congres International de Sociologie*. Istanbul, 1952.
- (222) Hussein, Taha. *Etude analytique et critique de la Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris: A. Pedone, 1917.
- (223) Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967. 3 volumes.
- (224) Ibrahim, Hilmi. "Leisure, Idleness and Ibn Khaldun," *Leisure Studies*, 7 (1988).
- (225) Imam, S. M. A. *Some Aspects of Ibn Khaldun's Socio-Political Analysis of History*. Karachi, Pakistan: Khurasan Islamic Research Center, 1978.
- (226) Irving, T. B. "A Fourteenth-Century View of Language," in J. Kortzeck and R. B. Winder, eds. *The World of Islam*. London: Macmillan, 1960.
- (227) Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis, 1332-1406*. London: John Murray, 1950.

- (228) Jabri, Mohammed Abed al-. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, trans. by Aziz Abbassi. Austin: The University of Texas, Center for Middle Eastern Studies, 1999.
- (229) Johnson, Steve Alan. "A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences," Ph.D. dissertation. Indiana University, 1989.
- (230) Khalifa, Ibrahim M. "An Analytical Study of 'Asabiyyah'," Ph.D. dissertation. The Catholic University of America, 1972.
- (231) Labica, Georges. *Politique et Religion Chez Ibn Khaldoun*, trans. by M. Wahba and S. al-Duwayhi. Beirut: Dar al-Farabi, 1980.
- (232). "Ibn Khaldun Revisited," trans. by K. Suroor, *Al-Fikr al-Arabi*, 6 (November-December 1978).
- (233) Lacoste, Yves. *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire passé du tiers monde*, Arabic trans. by M. Sulaiman. Beirut: Ibn Khaldun House, 1973.
- (234). Ibn Khaldun, trans. by Z. Fathallah. Beirut: Maktabat al-Ma'rif, 1958.
- (235) Landis, J. R. *Sociology*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1998.
- (236) Lawrence, Bruce B. "Introduction," in B. B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (237). "Ibn Khaldun and Islamic Reform," in B. B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (238) Lichtenstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age*. New York: Bookman Associates, 1958.
- (239) Loucks, W. N. and J. W. Hoot. *Comparative Economic Systems*. New York: Harper, 1948, trans. by M. Sulaiman. Beirut: Ibn Khaldun House, 1973.
- (240) Macdonald, Duncan B. *The Religious Attitudes and Life in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1909.
- (241) Machiavelli, Niccolo. *The Prince*, trans. by L. Ricci. New York: The New American Library, 1952.
- (242) Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- (243) _____. "Ibn Khaldun," *International Social Science Encyclopedia*. New York: Macmillan, 1968.

- (244) Mahmassani, Sobhi. *Les Idees economiques d'Ibn Khaldoun* (Lyon, 1932).
- (245) Mannheim, K. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace, 1936.
- (246) Margoliouth, David S. "Ibn-Khaldun," *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1932.
- (247) Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers, 1964.
- (248) Maunier, R. "Les Idees economiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire economique et sociale* (Paris, 1912).
- (249) _____. "Les Idees sociologiques d'un philosophe arabe au XIV^e siecle," *L'Egypte Contemporaine* (Cairo, 1917).
- (250) McCurley, Elizabeth S. "Continuities in Social Thought: Ibn Khaldun," *Sociological Abstract* (1979).
- (251) Michels, Roberto. *First Lectures in Political Sociology*. New York: Harper, 1965.
- (252) Mieczkowski, Bogdan. "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (December 1987).
- (253) Miege, J. L. "La Modernite d'Ibn Khaldoun," Colloque, Casablanca, 1962.
- (254) Miller, John H. "Ibn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms," M.A. thesis. Kansas State University, 1983.
- (255) Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*, trans. by T. Nugent. New York: Hafner, 1949.
- (256) Mudamgha, Anwar Ameen al-. "Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory," Ph.D. dissertation. Syracuse University, 1971.
- (257) Nagarajan, K.V. "Ibn Khaldun and 'Supply-Side Economics': A Note," *Journal of Post Keynesian Economics*, 5 (Fall 1982).
- (258) Nashat, Mohammad Ali. "Ibn Khaldoun: Pioneer Economist," *L'Egypte Contemporaine*, 35 (1945).
- (259) Nassar, Nassif. *La pensee realiste d'Ibn Khaldun*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- (260) Newby, Gordon D. "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (261) Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

- (244) Mahmassani, Sobhi. *Les Idees economiques d'Ibn Khaldoun* (Lyon, 1932).
- (245) Mannheim, K. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace, 1936.
- (246) Margoliouth, David S. "Ibn-Khaldun," *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1932.
- (247) Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers, 1964.
- (248) Maunier, R. "Les Idees economiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire economique et sociale* (Paris, 1912).
- (249) _____. "Les Idees sociologiques d'un philosophe arabe au XIV^e siecle," *L'Egypte Contemporaine* (Cairo, 1917).
- (250) McCurley, Elizabeth S. "Continuities in Social Thought: Ibn Khaldun," *Sociological Abstract* (1979).
- (251) Michels, Roberto. *First Lectures in Political Sociology*. New York: Harper, 1965.
- (252) Mieczkowski, Bogdan. "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (December 1987).
- (253) Miege, J. L. "La Modernite d'Ibn Khaldoun," Colloque, Casablanca, 1962.
- (254) Miller, John H. "Ibn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms," M.A. thesis. Kansas State University, 1983.
- (255) Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*, trans. by T. Nugent. New York: Hafner, 1949.
- (256) Mudamgha, Anwar Ameen al-. "Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory," Ph.D. dissertation. Syracuse University, 1971.
- (257) Nagarajan, K.V. "Ibn Khaldun and 'Supply-Side Economics': A Note," *Journal of Post Keynesian Economics*, 5 (Fall 1982).
- (258) Nashat, Mohammad Ali. "Ibn Khaldoun: Pioneer Economist," *L'Egypte Contemporaine*, 35 (1945).
- (259) Nassar, Nassif. *La pensee realiste d'Ibn Khaldun*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- (260) Newby, Gordon D. "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (261) Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

- (262) Nour, Mohamed Abdel Monem - "An Analytical Study of the Sociological Thought of Ibn Khaldun." Ph. D. dissertation. University of Kentucky, 1953.
- (263) Nuseiheh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca, N.Y.: (Cornell University Press, 1956).
- (264) Oweiss, Ibrahim M. "Ibn Khaldun, the Father of Economics," in George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds. *Arab Civilization: challenges and Responses*. Albany, New York: State University of New York Press, 1988.
- (265) Pasha, Zalida Hamid. "Ibn Khaldun, Sociologist: A Fourteenth Century Pioneer," *Actes du XV Congrès International de Sociologie*. Istanbul, 1952.
- (266) Pellegrin, Roland J. "The Study of Social Change and Theory," *Sociological Spectrum*. 2 (July-December 1982).
- (267) _____. and C. H. Coates. "Absentee-Owned Corporation and Community Power Structure," *American Journal of Sociology* 61 (March 1956).
- (268) Qazzaz, Ayad al-_. "The Image of Arab and Islam in Introduction to Sociology College Textbook in the United States," in S. A. Khasawneh, ed. *Arab-American Relations Toward a Bright Future*. Amman: University of Jordan, 2001.
- (269) Qudsi Ohaidullah. "Ibn Khaldun ur Auguste Comte ka Tabla Mutala," unpublished manuscript.
- (270) Rabe, Ahmad Abdulla al-. "Muslim Philosophers' Classifications of the Sciences," Ph.D. dissertation. Harvard University, 1984.
- (271) Rabi', Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- (272) Ritter, Hellmut. "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun," *Oriens*, 1(1948).
- (273) Ritzner, George. *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill, 1992.
- (274) Rizvi, Arshad. *Umrani Askar*. Karachi: Kifayat Academy, 1966.
- (275) Rosenthal, Erwin, I. J. "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century," *Bulletin of the John Rylands Library*, 24(1940).
- (276) _____. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- (277) Rosenthal, Franz. "Introduction" to Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An introduction to History*, trans. by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.

- (278) _____. "Ibn Khaldun in his Time," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- (279) Ryding, Donald. "Ibn Khaldun; Biography and Social Change Theory," *Heuristics*, 1 (May 1969).
- (280) Sakri, F. "The Material Base of Political Power in Ibn Khaldun," *Journal of the Social Sciences*, 7 (July 1979).
- (281) Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Vol. 3. Baltimore, Md: Williams and Wilkins, 1948.
- (282) Schaff, A. *Marxism and the Human Individual*. New York: McGraw-Hill, 1970.
- (283) Schimmel, Annemarie. *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima*. Tübingen, 1951.
- (284) Schleifer, Allah. "Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic and Knowledge," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2 (1985).
- (285) Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1930.
- (286) Sheikh, M. Saeed. *Islamic Philosophy*. London: Octagon Press, 1980.
- (287) Sherwani, Haron Khan. *Studies in Muslim Political Thought and Administration Lahore*: Sh. Muhammad Ashraf, 1959.
- (288) Shiber, Saba G. "Ibn Khaldun: An Early Town Planner," *Middle East Forum*, 38 (March 1962).
- (289) Shriner, Thomas E. "Ibn Khaldun and Tonnies on Typology," a paper presented at the Southern Sociological Society Meeting in New Orleans, Louisiana, April 1992.
- (290) Simon, Heinrich. *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*. Leipzig, 1959.
- (291) Soraty, Yazid Isa. "Ibn Khaldun's Views on Man, Society, and Education," Ph.D. dissertation. University of Pittsburgh, 1985.
- (292) Sorokin, Pitirim. *A Contemporary Sociological Theory*. New York: Harper, 1928.
- (293) _____. *Society, Culture, and Personality*. New York: Cooper Square Publishers, 1962.
- (294) _____. *Sociological Theories of Today*. New York: Harper and Row, 1966.
- (295) _____. Carle C. Zimmerman, and Charles Galpin, eds. *A Systematic Source*

- Book in Rural Sociology*, Vol. 1, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1930.
- (296) _____. "Forward," *Gemeinschaft and Gesellschaft*, 1957.
- (297) Spengler, Joseph. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun," *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1963-1964).
- (298) Spuler, B. "Ibn Khaldoun, the Historian," *A 'mal Mahrajan Ibn Khaldun*. Cairo: National Center for Social Research, 1962.
- (299) Stowasser, Barbara Freyer. "Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli." Georgetown University's Center for Contemporary Arab Studies (January 1983).
- (300) Sumner, W. G. and A. G. Keller. *Science of Society*. New Haven, Conn.: Yale University press, 1927.
- (301) Timasheff, N. S. *Sociological Theory*. New York: Random House, 1967.
- (302) Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1962.
- (303) Turgot, Anne Robert Jacques. *On Progress, Sociology and Economics*, trans. and ed. by Robert L. Meek. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- (304) Ulken, Hilmi Zia. "Ibn Khaldoun, initiateur de la sociologie," *A 'mal Mahrajan Ibn Khaldun*. Cairo: National Center for Social Research, 1962.
- (305) Vico, Giambattista. *The New Science*, trans. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.
- (306) Walzer, Richard. "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun," *Oriens*, 16 (1963).
- (307) Watt, W. M. *Islamic Political Thought - The Basic Concepts*. Edinburgh: The University Press, 1968.
- (308) Weber, M. *From Max Weber*. New York: Oxford University Press, 1946.
- (309) _____. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press, 1947.
- (310) Wesendonk, Otto Gunther von. "Ibn Chaldun, ein Arabischer, Kultur-historiker des 14. Jahrhunderts," *Deutsche Rundschau*, 49(1923).
- (311) White, Hayden V. "Ibn Khaldun in World Philosophy of History," *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1959-1960).

- (312) Widgery, Alban Gregory. *Interpretation of History: Confucius to Toynbee*. London: Allen and Unwin, 1961.
- (313) Will, Edouard. Review of G. Nebel's Sokrates. *Revue Historique* (October-December 1970).
- (314) Williams, R. M., Jr. *American Society*. New York: Alfred A. Knopf, 1970.
- (315) Wirth, Louis. "Urbanism as a Way of Life," *American Journal of Sociology*, 41 (July 1938).
- (316) Yinger, J. M. *Religion in the Struggle for Power*. Durham, NC: Duke University Press, 1946.

فهرس الأعلام

(ا)

- ابراهيم، حلمي 52 ، 36 ، 36
ابن خلدون: ولادته 30
وفاته 30
شخصيته 17 ، 22
كمنظر واقعي 24
وحقوق الإنسان 116 ، 43 ، 43
المنهجية 42 - 45 ، 143 ، 91 ، 60 ، 43
ابن رشد 41 ، 42
ابن سينا 41 ، 35
أبو زهرة، م 48
أبو زيد، م 30 ، 47 ، 80 ، 150
أحمد، عزت 15 ، 35
أخوان الصفا 51 ، 79 ، 119
آدمز، د 35
أرسطو 18 ، 36 ، 43 ، 41 ، 38 ، 37 ، 126
ارفتح، ت 32 ، 47
اسماعيل، صادق 15 ، 36 ، 44 ، 96 ، 139 ، 150
أفلاطون 12 ، 36 ، 48 ، 126
ألفي، عزت 109 ، 118 ، 149 ، 151

- الكن، حلبي 83 ، 49 ، 35 ، 28
 أمين، أحمد 31 ، 19
 أنجلز 139 ، 125
 أندرسون، ج 79 ، 71
 الأنصار، محمد 55
 الأهوازي، إ. ف 139
 أرينهامير 152
 أوغسطين 137 ، 48
 أومليل، علي 125 ، 64 ، 57 ، 52 ، 50

(ب)
 باتسييفا، س 19 ، 48 ، 108 ، 144
 بارتن، ه 15 ، 22 ، 41 ، 49 ، 50
 بدوي، عبد الرحمن 35 ، 37 ، 39 ، 44 ، 89 ، 152
 بدوي، فاطمة 95 ، 96 ، 150 ، 152
 بدوي، محمد 121 ، 149 ، 83 ، 150
 براون، ر 152
 برجارد، أ 152
 البزار، سعد 149
 بطاطع، عبد الله 31 ، 120 ، 110 ، 121 ، 149 ، 152
 الباعلي، فؤاد 17 ، 25 ، 144 ، 149 ، 151 ، 152
 بلگرین، ر 144
 بن عاشر، م 35 ، 47 ، 149
 البهمن، محمد 47 ، 55
 بوتول، غ 47 ، 66 ، 118
 بودن، ج 44 ، 136 ، 151
 بورجیل، زبیدة 16
 بولبیوس 137
 الباتي، جعفر 16 ، 32 ، 38 ، 55 - 57 ، 47 ، 121 ، 125 ، 127 ، 149 ، 150

بيريترو 151

بيكر، هـ 15, 55, 50, 41, 22, 15

بيكون، فـ 152

(ت)

تارد 152

تايلر، أـ 71

تورغوف 140, 151

تونيس 152

تونسي، أرنولد 16, 49, 35, 30, 27

(ج)

الجايري، محمد عابد 15, 127, 121, 117, 79, 63, 52, 47, 36, 35, 30

جفلول، عـ. قـ. 56, 125, 121

الجيزاوي، سـ 56

(حـ)

الماجري، مـ. طـ 22, 16

حامد، السيد 70 - 71, 80

الهباibi، مـ. عـ 19, 149, 126, 80, 71, 44, 37, 27

حتيـ، فـ 29, 52, 29

حسان، أـ 126, 125, 44, 35, 31

حسين، طـ 17, 18, 20, 24, 27, 28, 30, 42, 50, 64, 86, 150

المحصري، ساطع 19, 20, 22, 23, 30, 55, 121

حقيقيـ، نـ 151, 121

حبيشـ، سالم 27, 39, 40, 47, 52, 64, 139, 150

الخورانيـ، البرت 121

الخيدريـ، ابراهيم 30

بيريترو 151

بيكر، هـ 15, 55, 50, 41, 22, 15

بيكون، فـ 152

(ت)

تارد 152

تايلر، أـ 71

تورغوف 140, 151

تونيس 152

تونسي، أرنولد 16, 49, 35, 30, 27

(ج)

الجايري، محمد عابد 15, 127, 121, 117, 79, 63, 52, 47, 36, 35, 30

جفلول، عـ. قـ. 56, 125, 121

الجيزاوي، سـ 56

(حـ)

الماجري، مـ. طـ 22, 16

حامد، السيد 70 - 71, 80

الهباibi، مـ. عـ 19, 149, 126, 80, 71, 44, 37, 27

حتيـ، فـ 29, 52, 29

حسـان، أـ 126, 125, 44, 35, 31

حسـين، طـ 17, 18, 20, 24, 27, 28, 30, 42, 50, 64, 86, 150

المحصـري، سـاطـع 19, 20, 22, 23, 30, 55, 121

حقـيفـي، نـ 121, 150

حـمـيشـ، سـالمـ 27, 39, 40, 47, 52, 64, 139, 150

الخـورـانـيـ، الـبرـتـ 121

الـحـيدـريـ، اـبرـاهـيمـ 30

(خ)

- الخشاب، مصطفى 37
الخطيري، زينب 15، 126، 121، 84، 80، 65، 52، 31، 151
خليلة، ا. ع 49، 52، 152
خليل، ع. د 15، 30، 29، 31، 65، 39، 150
الخوري، فؤاد 31، 70، 69، 127، 126، 84، 151، 152

(د)

- دارون 152
دالشي، ج 139
داود، ن 52
الدشراوي، ف 16، 26، 47، 52
دهمس، ج 26، 47، 48، 49
دوركهايم، ا 12، 21، 74، 152
دوفر، س 85، 86، 149
ديبور 31، 38، 49
دي ساسي 62
ديوي، ج 97

(ج)

- الذرادي، محمود 16، 27، 30، 47، 52، 56، 80، 102، 121، 150

(ر)

- ربيع، أحمد 35، 56، 150، 151
ربيع، حامد 40، 44
ربيع، محمد محمود 15، 31، 39، 44، 101، 125، 126، 149
رسلان، صالح 30، 31، 35، 47، 56، 110، 118، 126
رضوي، أ 52
رعد، سعيد 15، 47، 52، 71، 149
روزنثال، ا 44، 52، 59، 127، 149
روزنثال، ف 16، 18، 25، 27، 31، 49، 56، 73، 148

13

- زبيب، نجيب 35، 30، 35
 الزبيدي، البشير 16، 151، 150، 48، 35، 152
 زعور، علي 21، 17

(2)

- مارتن، ج 19، 108، 95، 90، 83، 65، 28، 24، 21، 125

الساعاتي، ح 149، 139، 56، 47، 44، 31، 30، ح الساعاتي، ح 149، 139، 56، 47، 44، 31، 30، ح

شبل، ج 140، 139، 127، 125، 117، 110، 108، 107، 47، 39، 31، 30، ج شبل، ج 140، 139، 127، 125، 117، 110، 108، 107، 47، 39، 31، 30، ج

سبولي، ب 108، 47، 47، 30، ب سبولي، ب 108، 47، 47، 30، ب

سواسر، ب 30، 38، ب سواسر، ب 30، 38، ب

سراتي، يزيد 38، يزيد سراتي، يزيد 38، يزيد

سليمان، فتحية 151، 149، 96، 44، 36، 30، 17، فتحية 151، 149، 96، 44، 36، 30، 17، فتحية

سليمان، م 150، 52، 31، 30، 15، م سليمان، م 150، 52، 31، 30، 15، م

سميث، آدم 152، 151، 96، 152، 151، 96، آدم سميث، آدم

المنسي، ز 56، 35، 35، ز المنسي، ز 56، 35، 35، ز

سوروكن، ب. أ 152، 140، 21، 15، ب. أ سوروكن، ب. أ 152، 140، 21، 15، ب. أ

سمون، هـ 144، 126، 116، 109، 56، 49، 40، 38، 31، 30، 29، هـ سمون، هـ 144، 126، 116، 109، 56، 49، 40، 38، 31، 30، 29، هـ

123

- الشافعي، ح 44
 شامبلس، ر 83، 126
 شهر، سبأ 15، 30، 89
 شرائيفر، ت 56، 152
 شرف الدين، ح 18، 52
 شروانی، ه 40، 49
 شريط، ع 1، 38، 44، 86، 140، 151
 الشكعة، م 30، 31، 65، 80
 شلابير، ع 15

شمدت، ن. 31، 49

شمس الدين، ع. أ. 16، 83، 24، 150، 96

شيخ، سعيد 35، 47، 52، 95، 101، 125

(ص)

صالح، أحمد زكي 96

صفري، ف. 31، 151

(ط)

الطالبى، محمد 121

الطبع، ع. ف 30، 35، 47، 96

الطبرى 48

الطرطوشى 50، 127، 150

(ع)

عاصى، ح 30، 31، 47، 50، 56، 150

عالىم، منظور 38، 31

العالىم، م. أ. 150

عبد الرحمن، طه 21

عبد الله، ط 15، 108، 139

عبد المولى، م 15، 30، 40، 80، 95، 150

عبدة، محمد 28

العبدة، محمد 29، 52، 149

شرابى، ع. ق 149

العروي، ع. أ. 37، 121، 151

عزت، ع. ع 37، 48، 56، 66، 139

عطية، أ. 31

العظمة، ع 29، 40، 118، 151

عنقى، أ. ع 16، 38، 44، 47

- عكاوي، ر 52
 علموي، أ 56، 52، 30
 علي، آزاد 28
 علي، ب 152، 150، 55، 52، 16
 عنان، م. ع. 17، 25، 19، 47، 49
 عنایت، ر 30، 56
 عویس، ابراهیم 107، 151
 عیاش، ج 15، 19
 عیساوی، ش 29، 31، 41، 47، 101
 عیسی، ع. أ 44

(خ)

- غازی، م. ف 35، 108
 غب، د 29، 126
 غربللي 20
 غدنفس 136، 152
 الفزانی 25، 38، 42، 44
 غلائب، ع. ك 16، 52، 56، 150
 غلنر، أ 28، 55، 57، 79، 152
 غمبورفس 62، 136، 140

(ج)

- النارابی 35، 36، 41
 فخری، م 44
 فرزلی، ج 30، 117
 فرغسن، أ 150
 فروخ، عمر 15، 16، 21، 24، 30، 31، 44، 80، 101، 121، 150
 فروید 101، 152
 فقیر زاده، ص 31، 49، 53

فلاتر، ك 15 ، 35
فلنت، ر 17 ، 40 ، 48 ، 49
فهمي، حسين 25 ، 30 ، 66 ، 69 ، 149
فيري، م 110 ، 152
فيشل، و 16 ، 36
فيكتور، ج 21 ، 48 ، 140 ، 151

(ق)

القاضي، محمد 30 ، 35 ، 56 ، 84
قدسي، ع 52
قریان، م 15 ، 121 ، 149 ، 150
قنزير، ي 30
قناواني، ج 27 ، 30 ، 52

(ك)

كتلية 66
كرد، أبو القاسم 15 ، 18 ، 44
كولوزيو 18 ، 108 ، 109
كونت 42 ، 48 ، 61 ، 64 - 70 ، 144 ، 151
كرووك، م 15 ، 31
كيرنر، غريس 49 ، 52 ، 109 ، 138

(ل)

لايسكا، ج 15 ، 31 ، 49 ، 55 ، 71 ، 90
لاكوت، ي 15 ، 19 ، 20 ، 26 ، 29 ، 39 ، 118 ، 119 ، 137
لطفي، ع 56 ، ج
لورنس، ب 26 ، 47

(م)

- مارشال 152
مارغوليبوث، د 52، 47
ماركس 12، 109، 116، 139، 151
ماكدرنالد، د 25
مايكوسكي، ب 31، 35، 47
المحصاني، ص 110
محمود، ز. ن 36
مذكر، أ. ب 37، 95، 125، 149
مرحبا، محمد 15، 27، 29، 30، 31
المزوقي، أ. ع 35
مزيان، ع. م 12، 71، 107، 150
السعدي 50، 150
معتوق، ف 150، 151
مكيائيلي 17، 21، 151
مهدي، محسن 30، 38، 41، 47، 52، 65، 121، 144، 150
مونتسكيو 17، 66، 84، 151
مونيبر، ر 47

(ن)

- ناگاراجان، ك 35
الثبهان، م. ف 21، 37، 108، 121، 126، 140
نشأة، م. ع 15، 52، 64، 96، 107، 118، 127
نصار، ن 15، 27، 49، 52، 64، 150، 151
نصر، م. ع. م 44، 126
نصبة، ح 30
نور، م. ع. م 16، 18، 20، 30، 48، 56، 109، 139، 144، 151
نوبيض، وليد 16، 30، 35، 47، 149

(م)

- مارشال 152
مارغوليبوث، د 52، 47
ماركس 12، 109، 116، 139، 151
ماكدرنالد، د 25
مايكوسكي، ب 31، 35، 47
المحصاني، ص 110
محمود، ز. ن 36
مذكر، أ. ب 37، 95، 125، 149
مرحبا، محمد 15، 27، 29، 30، 31
المزوقي، أ. ع 35
مزيان، ع. م 12، 71، 107، 150
السعدي 50، 150
معتوق، ف 150، 151
مكيائيلي 17، 21، 151
مهدي، محسن 30، 38، 41، 47، 52، 65، 121، 144، 150
مونتسكيو 17، 66، 84، 151
مونيبر، ر 47

(ن)

- ناگاراجان، ك 35
التبهان، م. ف 21، 37، 108، 121، 126، 140
نشأة، م. ع 15، 52، 64، 96، 107، 118، 127
نصار، ن 15، 27، 49، 52، 64، 150، 151
نصر، م. ع. م 44، 126
نصبة، ح 30
نور، م. ع. م 16، 18، 20، 30، 48، 56، 109، 139، 144، 151
نوبيض، وليد 16، 30، 35، 47، 149

(ه)

هاردى كاسل، ب 47

الهندواري، حسين 31، 48، 52، 84، 151

فيفل 151

(و)

وارد، ل 136، 152

دافى، ع. ع. و 15، 31-30، 95، 139، 150، 151

والزر، ر 28، 36، 39، 50، 64، 125

وايت، ه 49، 101، 116

وجدي، م. ف 51

الوردي، علي 15، 16، 17، 19، 21، 30، 36، 56، 57، 127

وناس، م 20

ويدغري، أ 48

وسترنك 16، 31، 47

(ي)

يوسف، ع. ت 15، 35



رفع أ. علاء الدين شوقى أسكنه الله الفردوس

IBN KHALDUN

Forerunner of the social and behaviral sciences ?

By : Fuad Baali

هناك من يقول أن ما كتب عن ابن خلدون
كثير جداً ولا حاجة للمزيد. نحن لا نؤيد
ذلك الرأي، فهل يحق لنا أن نقول أن المؤلفات
عن أفلاطون وارسطو ودوركهايم وكارل
ماركوس، مثلاً، يجب أن تقف عند حدتها؟ نحن
نؤيد قول المفكر العربي عبد المجيد مزيان: إننا
لنتعجب من الذين يلومون على الباحثين
مباليتهم في الاعتناء بابن خلدون، إذ لا زلنا
نرى أن الأبحاث التي صدرت عنه غير كافية
حتى الآن للإحاطة بجميع جوانب مهام
وأهداف العمران الخلدوني.

